تحلیل کی جائے اگر اس پر حسیین فکر کے عناصر معلوم ہوں تو ہم ان کے شروع سے عناصر مان لینے کے مقابلہ میں کچھ خسارہ میں نہ رہینگے ؛

متعلمین نفسیات کی حیثیت سے پہلی حقیقت جو ہم کو اپنی طرف متوجہ کرتی ہے، وہ یہ ہے کہ کسی نہ کسی قسم کا فکر جاری رہتا ہے، میں یہاں لفظ فکر اس معنی میں استعمال کر رہا ہوں، جس معنی میں صفحہ ۱۸۶ پر استعمال کیا گیا تھا یعنی بلا امتیاز ہر قسم کے شعور کے لئے۔ اگر ہم انگریزی میں جسطرح یہ کہتے ہیں (It rains) (یعنی بارش ہو رہی ہے) یہ بھی کہہ سکتے کہ (It thinks) (یعنی فکر ہو رہا ہے) تو ہم اس حقیقت کو سب سے زیادہ سادگی کے ساتھ بیان کر سکتے اور اس میں مفروضہ کو کم از کم دخل ہوتا۔ چونکہ ہم یہ نہیں کہہ سکتے اس لئے ہم کہتے ہیں (thought goes on) یعنی فکر جاری رہتا ہے ؛

فکر کی پانچ خصوصیتیں یہ کس طرح جاری رہتا ہے ؟ جب ہم اس پر غور کرتے ہیں، تو ہمیں اس کے عمل کی پانچ خصوصیتیں نظر آتی ہیں۔ ان خصوصیات پر اس باب میں بحث ہوگی ؛

(۱) ہر فکر کسی نہ کسی شعور شخصی کا جزو ہوتا ہے ؛

(۲) ہر شعور شخصی میں فکر ہمیشہ متغیر رہتا ہے ؛

(۳) ہر شخصی شعور میں فکر محسوس طور پر مسلسل معلوم ہوتا ہے ؛

(۴) یہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اپنے سے علٰحدہ و مستقل معروضات سے بحث کرتا ہے ؛

(۵) یہ ان معروضات کے بعض حصوں کو چھوڑ کر بعض سے دلچسپی رکھتا ہے۔ یہ بعض کو لیتا ہے اور بعض کو چھوڑتا ہے مختصر یہ کہ ان کے مابین ہر وقت انتخاب کرتا رہتا ہے ؛

ان پانچ خصوصیات سے یکے بعد دیگرے بحث کرتے وقت ہمکو بہ اعتبار اپنی اصطلاحات کے گو منجدھار میں غوطہ لگانا ہوگا، اور ہم ایسی نفسیاتی اصطلاحیں استعمال کرینگے، جن کی تعریف پوری طرح پر کتاب کے آئندہ ابواب ہی میں ہو سکے گی، لیکن معمولی طور پر ان اصطلاحوں کے معنی ہر شخص سمجھتا ہے۔ اور یہاں ہم انکو معمولی

طور پر استعمال کرینگے۔ یہ باب مصور کے پہلے خاکہ کی طرح سے ہے، جس کے اندر کسی قسم کی باریکی نہیں ہے؛

(۱) فکر شخصی ہوتا ہے؛

جب میں کہتا ہوں کہ ہر خیال کسی شعور شخصی کا جزو ہوتا ہے، تو اس میں شعور شخصی قابل غور لفظ ہے۔ اس کے معنی ہم کو اس وقت تک معلوم ہوتے ہیں، جب تک ہم سے کوئی اس کی تعریف کی فرمائش نہ کرے۔ لیکن اس کی تعریف کرنا نہایت دشوار فلسفی کام ہے، اس کی ہم آئندہ باب میں کوشش کرینگے۔ یہاں تو مبادی کے طور پر کچھ تھوڑا سا تذکرہ کافی ہوگا؛

اس کمرے میں فرض کرو اس درسگاہ کے کمرے بہت سے افکار ہیں کچھ تمھارے ہیں اور کچھ میرے ہیں۔ ان میں سے بعض ایک دوسرے کے مطابق ہیں، اور بعض نہیں ہیں۔ یہ اسی طرح مستقل اور علیحدہ علیحدہ بھی نہیں، جس طرح سے مربوط نہیں ہیں۔ یہ نہ تو علیحدہ و مستقل ہیں اور نہ مربوط ہیں۔ ان میں سے کوئی بھی علیحدہ نہیں ہے۔ بلکہ ہر شخص کے خیال کا بعض اور خیالات سے تعلق ہے۔ اور ان کے علاوہ اور کسی سے نہیں۔ میرا خیال میرے اور خیالات سے تعلق رکھتا ہے۔ اور تمھارا خیال تمھارے اور خیالات سے تعلق رکھتا ہے، اب یہ امر کہ آیا کمرے میں کوئی ایسا خیال ہے، جو کسی شخص کا نہو، اس کی تحقیق کا ہمارے پاس کوئی ذریعہ نہیں ہے، کیونکہ ہمیں یہ کبھی تجربہ نہیں ہوا ہے، کہ یہ کیسا ہوتا ہے۔ لہٰذا جن شعوری حالتوں سے ہم بحث کرتے ہیں، وہ شخصی شعوروں اور فعان ذوات حقیقی من و شما کی ہوتی ہیں؛

ان میں ہر ایک ذہن اپنے افکار اپنے ہی تک محدود رکھتا ہے۔ انکو نہ تو دوسرے کو دیا جاسکتا ہے اور نہ ان کا دوسرے سے تبادلہ ہوسکتا ہے اور نہ کوئی خیال کسی دوسرے خیال کے سامنے آسکتا ہے مطلق علیحدگی اور ناقابل تحلیل جمعیت ہی قانون ہے ایسا معلوم ہوتا ہے۔ انتہائی نفسی واقعہ خیال نہیں، نہ یہ خیال اور وہ خیال ہے، بلکہ خیال ہے۔ کیونکہ ہر خیال کسی کی ملکیت میں ہوتا ہے۔ ایسے خیالات جن کے مابین یہ دیوار حائل ہو کہ وہ دو

مختلف شخصی اذہان کے ہوں، ان کو قربت زمان و مکان یا مشابہت اوصاف
و ما فیہ میں سے کوئی شے بھی ایک نہیں کر سکتی۔ اس قسم کے خیالات کے مابین
جو خلیج حائل ہوتی ہے، وہ قدرت کی اٹل ترین خلیجوں میں سے ہے۔ جب تک
محض کسی ایسی شے کے وجود پر زور دیا جاتا ہے، جو ذہن شخصی میں ان کے مطابق
ہو، بغیر اس کے کہ اس کی ماہیت کے متعلق کسی نظریہ کا ترشح ہوتا ہو، تو ہر شخص
اس کو صحیح کہتا ہے۔ ان اصطلاحات کے بموجب خیال کو نہیں بلکہ ذات شخصی
کو نفسیات کا قریبی معطیہ کہنا چاہئے۔ عام شعوری واقعہ یہ نہیں کہ افکار و محسوسات
کا وجود ہے، بلکہ یہ ہے کہ "میں محسوس کرتا ہوں، میں سوچتا ہوں۔ بہر حال کسی
نفسیات کو ذوات شخصی کے وجود کے متعلق شک نہیں ہو سکتا۔ نفسیات
کا یہ بدترین کام ہوگا کہ وہ ان کی اس طرح سے ترجمانی کرے کہ ان کی قیمت
مفقود ہو جائے۔ ایک فرانسیسی مصنف کسی مقام پر روح کے مخالفت کے
دورے کی حالت میں تصورات کے متعلق کہتا ہے، کہ ان کی بعض خصوصیات
سے گمراہ ہو کر ہم اسی جلوس کا جس صورت میں کہ یہ ہوتے ہیں، کوئی نام رکھ دیتے
ہیں۔ اور وہ اس نام رکھ دینے کو بڑی غلطی کہتا ہے۔ یہ صرف اس وقت غلطی
ہو سکتی تھی، اگر شخصیت کے تصور سے کوئی ایسی شے مراد ہوتی، جو ذہنی جلوس
میں جو کچھ ہوتا ہے، اس سے بالکل مختلف ہوتی۔ اگر یہ جلوس خود تصور شخصیت
کی اصل ہو تو اسکا متشخص کرنا غلط نہیں ہو سکتا۔ یہ تو پہلے ہی سے متشخص ہے۔ شخصیت میں کوئی ایسی شے
نہیں ہے، جو سلسلہ فکر کے اندر نہ ہو۔ یہ سب اس کے اندر پہلے ہی سے موجود
ہوتے ہیں اب ہم شخصی ذاتیت جس کے ماتحت افکار پیدا ہوتے ہیں، کی جسطرح
سے بھی تحلیل کریں یہی صحیح ثابت ہوتا ہے، اور لازماً ہونا چاہئے کہ جن حالات
کا نفسیات مطالعہ کرتی ہے، وہ ہمیشہ کچھ شخصی ذوات کے اجزاء معلوم ہوتے
ہیں ؎

میں لئے وہ معلوم ہوتے ہیں کے بجائے "کچھ معلوم ہوتے ہیں" تحت الشعوری
شخصیت خودحرکتی تحریر وغیرہ کا لحاظ کر کے کہا ہے، جن میں سے کچھ واقعات کا
گذشتہ باب میں ذکر آیا تھا۔ وہ نہفتہ و مدفون احساسات و خیالات جو اب اختناق

کی بے حسی اور تنویم کے بعد کی حالتوں میں دریافت ہوئے ہیں، خود ثانوی ذوات کے اجزا ہوتے ہیں۔ یہ ذوات اکثر اوقات بہت مختصر اور کم فہم ہوتی ہیں اور معمولاً ان کا انسان کی معمولی و باقاعدہ ذات سے تعلق منقطع ہو جاتا ہے، بایں ہمہ یہ شعوری وحدتیں ہوتی ہیں ان کے اندر مسلسل حافظے ہوتے ہیں۔ یہ بولتی ہیں لکھتی ہیں۔ اپنے لئے علحدہ نام اختراع کرتی ہیں یا جن ناموں کی طرف ذہن منتقل کیا جاتا ہے ان کو اختیار کر لیتی ہیں مختصر یہ کہ قطعاً اس ثانوی شخصیت کے لقب سے موزوں ہوتی ہیں جس نام سے کہ اس زمانہ میں ان کو عموماً موسوم کیا جاتا ہے۔ ایم جینٹ کے نزدیک یہ ثانوی شخصیتیں ہمیشہ غیر معمولی ہوتی ہیں اور جس کو ایک متغیر اور کامل ذات ہونا چاہئے تھا اس کے دو حصوں میں منقسم ہو جانے کی وجہ سے پیدا ہوتی ہیں۔ ان میں سے ایک شخصیت پائین میں چھپی رہتی ہے، اور دوسری ذات سطح پر اس طرح سے نمایاں ہوتی ہے، کہ اس شخص کی بس یہی ذات ہے۔ ہماری موجودہ اغراض سے اس کا تو کوئی تعلق نہیں ہے، کہ آیا یہ بیان ثانوی ذوات کی کل اقسام پر صادق آتا ہے، یا نہیں۔ کیونکہ یہ ان میں سے اکثر کے متعلق یقیناً صحیح ہے۔ اس طرح سے جو ثانوی ذات بنتی ہے، اس کی جسامت کا انحصار ان خیالات کی تعداد پر ہوتا ہے، جو اس طرح سے اصل شعور سے علحدہ ہو جاتے ہیں۔ مگر اس کی شکل شخصیت کے مشابہ ہوتی ہے۔ اس سے متعلق بعد کے جو خیالات ہوتے ہیں، وہ پہلے خیالات کو یاد رکھتے ہیں اور ان کو اپنے منسوب کر لیتے ہیں۔ ایم جینٹ نے اپنی بے حس خواب خرام لیوسی کی ثانوی ذاتوں میں سے ایک ذات کے اصل لمحہ تسخیر کا پتہ لگا لیا۔ انھوں نے یہ مشاہدہ کیا، کہ جب یہ عورت کسی تیسرے شخص سے باتوں میں مصروف ہوتی ہے، اس کا بے حس ہاتھ ان سادہ سوالات کے جواب لکھ دیتا ہے، جو وہ اس کے کان میں کہتے تھے۔ انھوں نے سوال کیا کیا تم سنتی ہو۔ اور اس نے غیر محسوس طور پر لکھدیا "نہیں" لیکن جواب دینے کے لئے تو یہ ضروری ہے کہ سنو بھی؟ "ہاں ٹھیک ہے" پھر تم کیا کرتی ہو۔ میں نہیں جانتی۔ کوئی ایسا تو ہونا چاہئے جو میری بات سنتا ہے۔ ہاں۔ کون؟

لیوسی کے علاوہ کوئی اور ہے۔ تو کیا کوئی دوسرا شخص ہے، کیا ہم اس کا نام تجویز کریں۔ نہیں۔ ہاں اس میں سہولت ہوگی۔ اچھا تو اڈریں رکھ دیا جائے جب نام رکھ دیا جاتا ہے۔ تو تحت الشعوری ذات زیادہ نمایاں ہو جاتی ہے۔ اور اس کی نفسیاتی خصوصیات زیادہ نمایاں ہو جاتی ہیں۔ خصوصاً اس سے یہ بات وضاحت کے ساتھ ظاہر ہوتی ہے، کہ وہ ان احساسات کا بھی شعور رکھتی ہے، جو اصل یا معمولی ذات کو نہیں ہوتے۔ یہی بتاتی ہے کہ میں بازو میں چٹکی لے رہا ہوں یا چنگلیا کو چھو رہا ہوں، جن سے لیوسی کو اب تک کوئی لمسی حس نہیں ہوتی سکتی ؛

بعض حالتوں میں ثانوی ذات خودبخود نام اختیار کر لیتی ہے ہیں لیئے متعدد ایسے خودبخود لکھنے والے اور واسطے دیکھے ہیں جن کو اپنی حرکت کا شعور نہ ہوتا تھا۔ ان کا نشوونما مکمل نہ ہوا تھا، اور یہ مردوں کی روحوں کے نام سے لکھنے اور بولتے تھے۔ بعض اوقات یہ مشہور اشخاص کا نام لیکر ایسا کرتے ہیں۔ مثلاً موزارٹ فیرے ڈے یا ایسے حقیقی اشخاص ہوتے ہیں کہ جن سے موضوع پہلے سے واقف ہوتا ہے۔ یا بالکل خیالی ہوتے ہیں۔ زیادہ ترقی یافتہ اشکال میں روحوں کا وجود واقعتاً اثر خیال کیا جاتا ہے۔ اس سے قطع نظر کرکے میرا تو یہ خیال ہے، کہ اس قسم کی حرکات اور باتیں خود موضوع کے فطری ذہن کے ایک حصہ کا فعل ہوتا ہے، جو باقی کے قابو سے نکل بھاگتا ہے، اور معاشرتی ماحول کے مروجہ خیالات کے مطابق عمل کرنے لگتا ہے۔ ایسے لوگوں سے جو خداترس ہوتے ہیں ہم کو امید افزا پیامات ملتے ہیں لیکن ان پڑھ کیتھولک مذہب کے گاؤں میں ثانوی شخصیت اپنے آپ کو کسی شیطان کے نام سے منسوب کرتی ہے، اور بجائے یہ کہنے کے یہ جنت میں کسقدر آرام سے ہے کفر اور فحش بکتی ہے ؛

خیال کے ان رقبوں کے نیچے منتظم ذاتین ہوتی ہیں جن میں یادداشت عادات اور اپنی پہچان ہوتی ہے۔ ایم جینٹ کہتے ہیں کہ اختناق کے مریضوں میں سکتہ کی حالت میں جو افعال ہوتے ہیں، ان کی بنا پر ہم یہ فرض کرنے پر مجبور ہیں

کہ انسان میں بالکل غیر منتظم اور غیر شخصی خیالات بھی ہوتے ہیں۔ مریض سکتہ کی بیہوشی میں (جو بعض تنویم کے معمولوں میں مصنوعی طور پر بھی پیدا ہو سکتی ہے، بیدار ہونے کے بعد حافظہ سے بالکل معرا ہو جاتا ہے، اور اس وقت تک بے حس اور بے شعور رہتا ہے، جب تک سکتہ کی حالت باقی رہتی ہے۔ اگر اس قسم کے آدمی کا کوئی بازو اٹھا دیتا ہے، تو یہ اسی حالت میں باقی رہتا ہے، اور اس کا کل جسم عامل کے ہاتھ میں اس طرح سے ہوتا کہ گویا موم کا بنا ہو۔ اس کو جس حالت میں بھی چھوڑ دیا جاتا ہے بڑی دیر تک یہ اسی حالت میں رہتا ہے۔ اختناق کے مریضوں جن کا مثلاً بازو بے حس ہو تو اس میں ایسا بھی ہوتا ہے۔ بے حس بازو ممکن ہے کہ جس صورت میں اسے رکھ دیا جائے اس میں یہ انفعالی طور پر باقی رہے، یا اگر ہاتھ کو اٹھا کر اس میں پنسل دیدی جائے اور اس سے کاغذ پر کوئی حروف بنوایا جائے، تو یہ اس پر وہ حرف ہی بناتا رہے ابھی تک یہ فرض کیا جاتا تھا کہ اس قسم کے افعال کے ساتھ کوئی شعور نہیں ہوتا، ان کو عضویاتی اضطراری خیال کیا جاتا تھا۔ ایم جینٹ کا خیال ہے اور بہت ممکن ہے، کہ یہ صحیح ہو کہ ان کے ساتھ احساس ہوتا ہے۔ غالباً عضو کی وضع یا حرکت کا احساس ہوتا ہے اور جب یہ ان حرکی رقبوں کی طرف خارج ہوتا ہے، جو اس وضع کو باقی رکھتے یا حرکت کو مسلسل جاری رکھتے ہیں، تو یہ اپنے فطری نتائج سے زیادہ پیدا نہیں کرتا۔ ایم جینٹ کہتے ہیں کہ اس قسم کے خیالات کو کوئی نہیں پہچانتا کیونکہ ایسی متفرق حسیں جو پسے ہوے سرمہ کی طرح ہو گئی ہوں، ان کی ترکیب کسی شخصیت کے اندر نہیں ہو سکتی۔ مگر وہ یہ تسلیم کرتا ہے کہ یہی بے عقل خیالات حافظے کے نشوونما کا باعث ہوتے ہیں۔ سکتہ کی مریضہ خفیف سے اشارے پر معاً اپنے بازو کو حرکت دیتی ہے اسی لئے یہ اس قانون کا کہ ہر قسم کا خیال شخصی شعور کی صورت اختیار کرنے پر مائل ہوتا ہے کوئی اہم استثنا نہیں ہے۔

(۲) خیال مسلسل متغیر رہتا ہے۔

اس سے میری یہ مراد نہیں ہے، کہ ذہن کی کسی حالت میں کوئی وحدت

نہیں ہوتی۔ یہ بات تو اگر صحیح بھی ہو اس کا ثابت کرنا مشکل ہوگا۔ میرے پیش نظر جو تغیر ہے وہ محسوس زمانی وقفوں میں ہوتا ہے، اور جس نتیجہ پر میں زور دینا چاہتا ہوں، وہ یہ ہے کہ کوئی حالت جو ایک بار ہوتی ہے، وہ دوبارہ نہیں ہو سکتی۔ اس ذیل میں ہم سٹر شیڈ ورتھ ہاگسن کے بیان سے ابتدا کرتے ہیں تو

"ادراک یا حس یا خیال یا کسی خاص صورت کی طرف متوجہ ہوئے بغیر میں براہِ راست واقعات کو لیتا ہوں۔ جب میں اپنے شعور پر غور کرتا ہوں تو یہ دیکھتا ہوں کہ جس شے کو میں اپنے شعور سے خارج نہیں کر سکتا جس شے کو میں اپنے شعور میں نہیں لا سکتا اگر مجھے کسی قسم کا شعور ہو، تو یہ مختلف قسم کے خیالات کا تسلسل ہوتا ہے۔ میں اپنی آنکھیں بند کر کے بالکل چپ چاپ بیٹھ جاؤں، اور کوشش کروں کہ میرا ارادہ مطلقاً صرف نہ ہو۔ خواہ میں خیال کروں یا نہ کروں میں خارجی اشیا کا ادراک کروں یا نہ کروں مجھ میں مختلف احساسات کا تسلسل ضرور ہوتا رہتا ہے۔ ممکن ہے کہ میرے اندر خاص نوعیت کی کوئی اور شے بھی موجود ہو، اور وہ اس تسلسل کا جزو بنکر داخل ہو جاتی ہو مختلف احساسات کا تسلسل نہ ہونے کے معنی یہ ہیں کہ شعور ہی نہیں ہے۔ شعور کا سلسلہ مختلفات کا تسلسل ہوتا ہے"۔

اس قسم کے بیان پر غالباً کسی کو اعتراض نہ ہوگا۔ ہم اپنے شعور کی بڑی اقسام کو ایک دوسرے سے مختلف خیال کرتے ہیں کبھی ہم دیکھتے ہیں۔ کبھی سنتے ہیں کبھی استدلال کرتے ہیں، کبھی ارادہ کرتے ہیں، کبھی یاد کرتے ہیں کبھی امید کرتے ہیں کبھی محبت کرتے ہیں۔ کبھی نفرت کرتے ہیں، اور ہم جانتے ہیں کہ ہمارا ذہن یکے بعد دیگرے صدہا طریق پر مصروف ہو سکتا ہے۔ لیکن یہ سب کی سب پیچیدہ حالتیں ہوتی ہیں۔ حکمت کا مقصد یہ ہے کہ پیچیدگی کو سادگی سے بدل دے اور نفسیات کے اندر تو تصورات کا وہ مشہور نظریہ موجود ہے، جو ان کے باہمی فروق و اختلافات کو تسلیم کرنے کے ساتھ ہی جن کو ذہن کی حقیقی شرائط کہا جا سکتا ہے، یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ یہ شعور کے بعض ایسے سادہ عناصر کی ترکیب کے تغیرات کا نتیجہ ہے، جو ہمیشہ یکساں رہتے ہیں۔ یہ ذہنی سالمات و مکثرات وہ ہیں، جن کو لاک سادہ تصورات کہتا تھا۔ لاک کے بعض متاخرین

کے نزدیک سادہ تصورات صرف نام نہاد حسیں ہیں۔ اب یہ کہ کونسے سادہ تصورات ہوتے ہیں اس سے فی الحال ہم کو تعلق نہیں ہے۔ ہمارے لئے یہ کافی ہے کہ بعض فلاسفہ کا یہ خیال ہے کہ وہ تحلیلی طور پر ذہن کے اندر کسی نہ کسی قسم کے عناصری واقعات دیکھ سکتے ہیں، جو اس رَوانی میں بھی غیر متغیر رہتے ہیں۔

ان فلاسفہ کے خیال پر کسی نے اعتراض بھی نہیں کیا۔ کیونکہ بادی النظر میں ہمارا معمولی تجربہ اس کی تائید کرتا ہے۔ کیا ایک ہی شے سے ہم کو جو حسیں ہوتی ہیں، وہ یکساں نہیں ہوتی۔ کیا جب ایک پیانو کی مہر سبع کو ایک ہی شدت سے بجایا جاتا ہے، تو اس سے ایک ہی آواز سنائی نہیں دیتی۔ کیا ایک ہی گھاس سے ہم کو سبزی کی یکساں حس نہیں ہوتی۔ کیا یکساں آسمان سے نیلے رنگ کا یکساں احساس نہیں ہوتا۔ اور شراب کے ایک ہی پیپے میں ہم جتنی مرتبہ اپنی ناک دیں، کیا اس سے ہم کو ایک ہی طرح کی بو کا احساس نہیں ہوتا۔ یہ کہنا کہ ہم کو یکساں احساس نہیں ہوتا، ایک مابعد الطبیعیاتی مغالطہ معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اگر غور سے دیکھا جائے، تو اس امر کا کوئی ثبوت نہیں ملتا، کہ کبھی بھی ایک ہی قسم کی جسمانی حس ہم کو دوبار ہوتی ہے۔

ہم کو کئی مرتبہ ایک ہی معروض کا احساس ہوتا ہے۔ ہم ایک ہی سُر کو بار بار سنتے ہیں۔ سبزی کی ایک کیفیت کو بار بار ملاحظہ کرتے ہیں۔ ایک ہی خارجی بو کو سونگھتے ہیں یا ایک ہی قسم کے الم کا تجربہ کرتے ہیں۔ مقرون و مجسّم وطبیعی و خیالی حقائق جن کے مستقل و پائیدار وجود کا ہم کو یقین ہوتا ہے، متواتر و مسلسل ہماری شعور کے سامنے آتی ہیں، اور بے پروائی سے ہم یہ فرض کر بیٹھتے ہیں، کہ ان کے متعلق ہمارے تصورات بھی ایک ہی ہوتے ہیں۔ کچھ مدت کے بعد جب ہم ادراک کے باب پر پہنچینگے، تو معلوم ہوگا کہ حسوں کی طرف ذہنی واقعات کی حیثیت سے توجہ نہ کرنے کی ہم کو کس قدر سخت عادت ہوتی ہے، اور ہم ان کو ان حقائق کی شناخت کے لئے جن کے وجود کو یہ ظاہر کرتی ہیں محض سیڑھیوں کے طور پر استعمال کرتے ہیں اس وقت کھڑکی کے باہر جو میں۔

نظر ڈالتا ہوں تو مجھے گھاس دھوپ میں بھی اتنی ہی سبز معلوم ہوتی ہے جیسی کہ سائے میں۔ لیکن اگر مصور کو اسکی تصویر بنانی ہو تو صحیح حسی اثر پیدا کرنے کے لئے وہ سائے کے حصے کو سیاہی مائل بادامی سے ظاہر کریگا اور دھوپ والے حصے کو شوخ زرد رنگ سے۔ معمولاً ہم اس اختلاف کی طرف اعتنا نہیں کرتے، جو ایک ہی شے کو مختلف حالتوں اور مختلف فاصلوں سے دیکھنے، سننے اور سونگھنے میں محسوس ہوتا ہے۔ ہم کو صرف شے کی یکسانی کی تحقیق کرنے سے دلچسپی ہوتی ہے۔ اور جو حسیں ہم کو یہ یقین دلاتی ہوں کہ یہ وہی شے ہے، ان کو ہم اجمالی طور پر ایک ہی خیال کر لیتے ہیں۔ اسی وجہ سے مختلف حسوں کی ذہنی عینیت کے متعلق سرسری شہادت اس بات کے ثابت کرنے کے لئے تقریباً بیکار ہوتی ہے۔ جس کی تمام تر تاریخ ہماری اس ناقابلیت پر گویا کہ ایک حاشیہ ہوتی ہے، کہ ہم نہیں بتا سکتے، کہ آیا دو حسیں جو علحدہ علحدہ ہوتی ہیں، بالکل یکساں ہیں۔ ہماری توجہ کو جو شے کسی خاص حس کی مطلق کمیت وکیفیت سے کہیں زیادہ متاثر کرتی ہے، وہ اس کی نسبت ہوتی ہے جو اس کو اس وقت کی اور حسوں سے ہوتی ہے۔ جب ہر شے سیاہ ہوتی ہے، تو نسبتۃً کم سیاہ حس سے ہمکو سفیدی کا ادراک ہوتا ہے۔ ہیلم ہولٹز کا اندازہ ہے کہ اگر تصویر میں سفید سنگ مرمر کی عمارت کو چاندنی کی روشنی میں دکھایا جائے، جب اس کو دن کی روشنی میں دیکھیں گے تو یہ اصل چاندنی کے سنگ مرمر سے دس ہزار سے لیکر بیس ہزار تک زیادہ روشن ہوگی۔

اس قسم کا فرق حسی طور پر کبھی حاصل نہ ہوتا۔ یہ اس کو بالواسطہ ملحوظات کے ایک سلسلہ سے استنباط کرنا پڑا ہے۔ ایسے واقعات بھی ہیں جن کی بنا پر ہم کو گمان ہوتا ہے کہ ہماری حسیت ہر وقت متغیر رہتی ہے، جس کی وجہ سے ایک ہی شے سے ایک ہی حس آسانی کے ساتھ ہم کو بار بار نہیں ہوسکتی۔ آنکھ جب پہلی بار روشنی کے سامنے آتی ہے، اسوقت روشنی کی حس سب سے زیادہ ہوتی ہے۔ مگر یہ حسیت حیرت انگیز سرعت کے ساتھ کند ہو جاتی ہے۔ شب بھر سونے کے

بعد اشیا اس سے دوگنی روشن معلوم ہوتی ہیں، جتنی کہ محض ذرا دیر آنکھ بند کر کے
سکون حاصل کرنے سے یا ان کے بعد کے حصوں میں نظر آتی ہیں۔ ہم کو خواب آلود
وہوشیار ہونے، بھوکے اور سیر ہونے تازہ دم اور ماندے ہونے کے اعتبار
سے اشیاء کا احساس مختلف طور پر ہوتا ہے۔ ہمیں صبح اور شام کے وقت مختلف
احساس ہوتے ہیں۔ سردی اور گرمی میں مختلف احساس ہوتے ہیں، اور اس
سے بھی زیادہ اشیا کے متعلق ہمارے بچپن جوانی اور بڑھاپے کے تصورات میں
فرق ہوتا ہے۔ با ایں ہمہ ہم کو اس امر کے متعلق کہ ہمارے احساس ایک ہی دنیا
کو ظاہر کر رہے ہیں جس کے اندر وہی محسوس اشیاء ہیں، جن کے اندر وہی محسوس
اوصاف ہیں۔ کبھی شک نہیں ہوتا حسیت کا فرق اشیا کے متعلق ہمارے جذبہ کے اس فرق سے
بہترین طور پر ظاہر ہوتا ہے، جو عمر کے مختلف حصوں میں ہوتا ہے۔ جو شے کبھی
خوش کرنے والی اور جوش میں لانے والی تھی، اب بے مزہ اور بے اثر
ہو جاتی ہے۔ پرندوں کا نغمہ پریشان کن نسیم سحر المناک اور آسمان غمگین معلوم
ہونے لگتا ہے ؏

ان بالواسطہ قرائن پر کہ ہماری حسوں میں ہمارے احساس کے ساتھ
ہمیشہ تغیرات ہوتے رہتے ہیں ایک اور قرینہ کا اضافہ کیا جا سکتا ہے، جو ان
واقعات پر مبنی ہیں جو دماغ میں لازماً وقوع پزیر ہوتے ہونگے۔ بعینہ سابقہ حس کی
سی حس کے لئے یہ ضروری ہوگا، کہ یہ غیر متغیر دماغ میں واقع ہو۔ مگر چونکہ صحیح معنی
میں عضوی اعتبار سے یہ ناممکن ہے اسی لئے یہ متغیر احساس بھی ناممکن ہے۔
کیونکہ ہر دماغی تغیر کے ساتھ خواہ وہ کتنا ہی خفیف کیوں نہ ہو احساس میں بھی
اس کے مطابق تغیر ہونا چاہئے، جو دماغ کے تابع ہوتا ہے ؛

یہ سب کچھ صحیح ہوتا اگر ہم کو حسیں بھی خالص اور منفرد اور دوسری
چیزوں کے ساتھ غیر مخلوط ہوا کرتیں۔ اگرچہ اس وقت بھی ہم کو یہ اعتراف کرنا
پڑتا کہ معمولی گفتگو میں ہم کتنا ہی یہ کہیں، کہ ہم کو ایک ہی طرح کی حس ہوتی ہے۔
مگر نظری صحت کے اعتبار سے ہم کو بعینہ یکساں حس کبھی نہیں ہوتی؛ اور جو کچھ چشمہ حیات کے متعلق صحیح ہے
وہی عناصر احساس کے متعلق صحیح ہوگا اور بقول ہرقلیطوس ہم کبھی ایک ہی چشمہ میں دوبار

قدم نہیں رکھتے؟
لیکن اگر سادہ حسی تصورات کے دوبارہ بالکل اسی طرح سے ہونے کا مفروضہ اس قدر آسانی کے ساتھ غلط ثابت ہوگیا ہے، تو ہمارے فکر کی بڑی مقداروں کے غیر متغیر ہونے کا خیال کس قدر بے بنیاد نہ ہوگا؟
کیونکہ وہاں تو یہ بات بالکل ظاہر ہوگی، کہ ہماری ذہنی حالت کبھی بالکل یکساں نہیں ہوتی۔ ایک واقعہ کے متعلق ہم کو جو خیال ہوتا ہے، وہ صحیح معنی میں عدیم المثال ہوتا ہے اور وہ اسی واقعہ کے متعلق اور خیالات سے صرف جنسی اعتبار سے مشابہت رکھتا ہے، جب بالکل ویسا ہی واقعہ دوبارہ ہوتا ہے تو ہمارے لئے یہ ضروری ہوتا ہے، کہ ہم اس کا نئی طرح سے خیال کریں، نئے نقطہ سے اس کو دیکھیں اور ان علائق سے جو پہلے ظاہر ہوے تھے، مختلف علائق میں اس کو سمجھیں جس خیال کے ذریعہ سے ہم کو اس کا وقوف ہوتا ہے وہ اس کا وہ خیال ہوتا ہے جو ان علائق میں ہوتا ہے، ایسا خیال جو اس تمام مبہم سیاق کے شعور کے ساتھ مخلوط ہوتا ہے۔ اکثر خود ہم کو ایک ہی شے کے متعلق اپنے تدریجی خیالات کے عجیب و غریب اختلاف پر حیرت ہوتی ہے۔ ہم کو حیرت ہوتی ہے کہ گذشتہ ماہ میں فلاں معاملہ کے متعلق ہماری بہ رائے کس طرح تھی۔ اب ہمارے لئے اس ذہنی حالت کا امکان باقی نہیں رہتا، اور ہم نہیں جانتے کہ ایسا کس لئے ہے۔ سال بہ سال ہم اشیا کو نئی روشنی میں دیکھتے جاتے ہیں۔ جو بات کبھی غیر حقیقی تھی اب حقیقی بن جاتی ہے اور جس شے سے ہم پہلے جوشش میں آجایا کرتے تھے، وہ اب کوئی اثر نہیں رکھتی۔ جن احباب کو ہم دنیا سے زیادہ عزیز سمجھا کرتے تھے، ان کی محبت سکڑ کر اب محض سائے کی طرح رہ جاتی ہے۔ جن عورتوں ستاروں جنگلوں اور چشموں کو مظہر الہی خیال کیا کرتے تھے، وہ اب معمولی اور بے اثر چیزیں معلوم ہوتی ہیں جن حسین لڑکیوں کے ساتھ نظریں لڑا کرتی تھیں، اب ان کے وجود کا احساس تک نہیں ہوتا۔ تصویریں بالکل بے معنی معلوم ہوتی ہیں۔ اور کتابوں کی نسبت یہ خیال ہوتا ہے کہ گوئیٹے کے اندر پر اسرار طور پر معنی خیز اور جان مل میں وزنی و موثر کیا بات

معلوم ہوا کرتی تھی۔ ان سب کے بجائے کام کے ساتھ ذوق شوق بڑھ جاتا ہے۔ روزمرہ کے فرائض اور معمولی فوائد کی قیمت کی اہمیت زیادہ ہو جاتی ہے"

مگر جو بات ہم کو اس قدر نمایاں معلوم ہوتی ہے، وہ ہر جگہ اور ہر گھنٹے کے تغیر کے ساتھ غیر محسوس حالت میں موجود ہوتی ہے۔ ہر دی ہوئی شے کے متعلق تجربہ ہم کو ہر لحظہ ڈھالتا رہتا ہے، اور ایک شے کے متعلق ہمارا ذہنی ردعمل در حقیقت اس وقت تک ہمارے کل عالم کے تجربہ کا نتیجہ ہوتا ہے۔ مجھے اپنے نظریے کی تائید کے لئے دماغی عضویات کی تمثیلات کی طرف پھر رجوع کرنا پڑیگا۔

ابتدائی ابواب سے ہماری سمجھ میں یہ آیا تھا، کہ دوران فکر میں ہمارے دماغ میں تغیر ہوتا رہتا ہے اور انوار شمالی کی طرح ہر تغیر کے ساتھ اس کا کل داخلی توازن متغیر ہوتا رہتا ہے۔ کسی خاص لمحہ میں تغیر کی صحیح نوعیت کا تعین بہت سے اسباب کی بنا پر ہوتا ہے۔ مقامی تغذیہ یا آمد خون بھی ان میں سے ایک ہوسکتا ہے۔ مگر جس طرح ان میں سے ایک لازمی طور پر خارجی اشیا کے اس وقت آلات حس پر مرتسم ہونے کا نتیجہ ہوتا ہے، اسی طرح سے دوسرا وہ خاص رجحان ہوتا ہے، جس میں اس وقت عضوان تمام حالات کی بنا پر ہوتا ہے، جن میں یہ ماضی میں گذر چکتا ہے ہر دماغی حالت کا ایک حد تک اس تمام تسلسل سے تعین ہوتا ہے۔ آخرالذکر کو جزوی طور پر بھی بدل دو تو دماغی حالت میں بھی کچھ نہ کچھ تغیر ہو جائیگا۔ ہر موجودہ دماغی حالت گویا ایک تحریر ہوتی ہے جس میں عالم کل کی آنکھ اس کے صاحب کی تمام تاریخ پڑھ سکتی ہے لہذا یہ امر بالکل خارج از بحث ہے کہ دماغی کی مجموعی حالت کا بعینہ اعادہ ہو جائے۔ اس کے مشابہ کوئی شے ممکن ہے کہ دوبارہ ہو جائے، مگر یہ فرض کرنا کہ یہی دوبارہ ہوتی ہے، اس مہمل دعوے کے مساوی ہوگا، کہ وہ تمام حالتیں جو اس کے دونوں منظہروں کے مابین رہی تھیں محض کالعدم تھیں اور عضوان کے گذرنے کے بعد بالکل ایسا ہی رہا ہے، جیسا کہ یہ پہلے تھا۔ اور (اگر چھوٹے وقفات پر غور کروں) جس طرح حواس میں ایک ارتسام اپنے ماقبل کے اعتبار سے بہت

مختلف معلوم ہوتا ہے۔ جس طرح سے ایک رنگ اپنے متقابل رنگ سے متغیر ہو جاتا ہے، شور کے بعد خموشی اچھی معلوم ہوتی ہے، اور جب ستبک کو اوپر کی جانب بجاتے ہیں، تو یہ اس سے مختلف معلوم ہوتی ہے، جب یہی نیچے کی طرف بجائی جاتی ہے جسطرح سے ایک شکل میں بعض خطوط کی موجودگی دوسرے خطوط کی ظاہری شکل کو بدل دیتی ہے، یا جس طرح نغمے میں کل جمالیاتی اثر اس طریق سے پیدا ہوتا ہے، جس طرح کہ آوازوں کا ایک مجموعہ دوسرے مجموعے کے احساس کو بدل دیتا ہے، اسی طرح ہم کو تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ دماغ کے وہ حصے جن کو انتہائی شدت کے ساتھ متہیج کیا گیا ہے، ایک قسم کی ذکاوت باقی رکھتے ہیں، جو ہمارے موجودہ شعور کا باعث ہوتی ہے، اور جو اس امر کے متعین کرنے والی شرائط میں سے ایک ہوتی ہے، کہ اب ہم کیا اور کس طرح پر محسوس کریں گے؛

ہمیشہ بعض قطعات کا تناؤ کم ہوتا رہتا ہے، اور بعض کا زیادہ ہوتا رہتا ہے، اور بعض سے فعلی طور پر اخراج ہوتا رہتا ہے۔ تناؤ کی حالتیں مجموعی حالت کے متعین کرنے ہیں، اور اس امر کا تصفیہ کرنے ہیں کہ کس قسم کی ذہنیت ہوگی، ایک قطعی اثر رکھتی ہیں۔ ہم انتہائی عصبی ہیجانات اور بظاہر بے اثر ہیجوں کے جمع ہونے کے متعلق ہم کو جو کچھ معلوم ہے، اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ دماغ کا کوئی تغیر عضوی طور پر بے اثر نہیں ہوتا، اور غالب گمان یہ ہے کہ نہ کوئی نفسیاتی نتیجے سے عاری ہوتا ہے۔ لیکن جب دماغی تناؤ ایک حالت توازن سے دوسری حالت میں گوناگوں نما کی گردشوں کی طرح سے کبھی سست اور کبھی تیز ہوتا ہے تو کیا یہ ممکن ہے، کہ اس کا نفسیاتی متلازم کبھی اس کا ساتھ دینے سے قاصر رہتا ہو، اور یہ ہر عضو کے انعکاسات کے مقابلے میں اپنا کوئی انعکاس داخل اندر کی طرف نہ بھیج سکتا ہو۔ لیکن اگر ایسا کر سکتا ہو، تو اس کے داخلی انعکاسات لاتعداد ہوتے ہونگے، کیونکہ یہ دماغ کی نفسیات کی لاتعداد انقسام ہیں۔ اگر اس قدر کثیف اور معمولی شے جیسی کہ ٹیلیفون کی پلیٹ ہوتی ہے، برسوں مرتعش رہ سکتی ہے، اور اپنی داخلی حالت کو کبھی پھر دوگونہ نہیں کرتی، تو کس حد تک یہ حالت دماغ میں نہ ہوتی ہوگی، جو

اس سے کہیں زیادہ لطیف ہے؛

مجھے یقین ہے کہ ذہنی تغیرات کو اس طرح مقرروں و مکمل شکل میں لیکر ہم صحیح نتیجہ تک پہنچ سکتے ہیں۔ گو اس طریقہ کا تفصیلی طور پر عمل میں لانا دشوار ہے مگر عمل کا صحیح طریقہ یہی ہے اگر ابتدا اس میں کسی قسم کا ابہام نظر آئیگا تو آگے چلکر وہ ابہام رفع ہو جائے گا۔ فی الحال اگر یہ صحیح ہے تو یہ بھی صحیح ہے کہ دو تصور کبھی یکساں نہیں ہوتے اور اسی دعوے کو ہم ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ یہ دعوی بظاہر اس قدر اہم نہیں معلوم ہوتا، مگر نظری طور پر یہ بہت زیادہ اہم ہے۔ کیونکہ اس کو پیش نظر رکھ کر ہمارے لئے لاک اور ہربارٹ دونوں کے نقش قدم پر چلنا مشکل ہو جاتا ہے، اور انہی مذہبوں کا جرمنی میں زیادہ رواج ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ذہنی واقعات کو سالماتی انداز پر بیان کرنے میں سہولت تو ہے۔ اور شعور کی اعلیٰ حالتوں کو اس طرح سے سمجھنا کہ گویا یہ غیر متغیرہ سادہ تصورات کی بنی ہیں جو بار بار نئی شکلوں میں سامنے آتے ہیں انحناؤں کے متعلق یہ خیال کرنا، کہ یہ چھوٹے چھوٹے مستقیم خطوط کے بنے ہیں، اور بجلی اور قوت عصبی کے سیال و مائع خیال کرنے میں سہولت معلوم ہوتی ہے۔ مگر ان حالتوں میں سے کسی حالت میں بھی ہم کو یہ امر فراموش نہ کرنا چاہئے کہ ہمارا طریق بیان استعاری ہے۔ اور فطرتاً ان اشیا میں کوئی ایسی شئے نہیں ہوتی، جو ہمارے الفاظ کے مطابق ہو۔ یاد رکھنا چاہئے کہ ایسا تصور جو مستقل طور پر موجود رہتا ہو، اور جو مختلف حالتوں میں شعور کے سامنے غیر متغیرہ حالتوں میں آتا رہتا ہو ایسا ہی فرضی خیال ہے، جیسا کہ حکم کا غلام؛

ضمیاتی ضوابط کے استعمال کو جو شے اس قدر سہل بنا دیتی ہے، وہ زبان کی تمام تر ساختہ ہے، جس کے متعلق ہم نے ابھی کچھ دیر ہوی کہا تھا، اس کو نفسیاتیوں نے نہیں بنایا ہے، بلکہ ایسے لوگوں نے بنایا ہے جن کی صرف یہ غرض تھی کہ ہماری ذہنی حالتوں کے واقعات ظاہر ہو جائیں۔ وہ اپنی حالتوں کے متعلق صرف یہ کہتے تھے کہ اس شے کا تصور اس شے کا تصور۔ پس کچھ تعجب کی بات نہیں ہے، اگر فکر کا تعقل اس شے کے قانون کے ماتحت ہوتا ہو،

جس کے نام سے یہ موسوم ہوتا ہے۔ اگر شے اجزا پر مشتمل ہو تو ہم یہ فرض کر لیتے ہوں کہ شے کا خیال اجزا کے خیالوں پر مشتمل ہوگا، اگر اس شے کا ایک حصہ اسی شے میں نظر آئے یا پہلے اور اشیا میں نظر آتا ہو، تو ہم کو اب بھی وہی تصور ہونا چاہیے، جو اس حصہ کے متعلق ہم کو گذشتہ مواقع پر ہوا تھا۔ اگر شئے سادہ ہو، تو اس کا خیال بھی سادہ ہو۔ اگر یہ مرکب ہو تو اس کے خیال کرنے کے لئے بہت سے حالات کی بھی ضرورت ہو۔ اگر یہ ایک سلسلہ ہو، تو خیالات کے ایک سلسلہ ہی سے اس کا وقوف ہوسکتا ہے۔ اگر یہ مستقل و پائیدار ہو، تو مستقل و پائیدار خیالات ہی اس کو جان سکتے ہیں علی ہذا۔ اس مفروضہ سے زیادہ کونسی شے قرین قیاس ہوسکتی ہے، کہ ایک شئے جس کا ایک ہی نام ہو اس کو ہم ذہن کی ایک کیفیت سے جانتے ہوں لیکن اگر زبان کا ہمیں اس طرح سے متاثر کرنا لازمی ہے تو ترکیبی زبانیں بلکہ یونانی ولاطینی بھی بوجہ اپنی اسمی گردانوں کے بہتر رہبر ہونگی۔ ان میں نام غیر متغیر معلوم نہیں ہوتے بلکہ اس سیاق کے مطابق جس میں کہ یہ واقع تھے، اپنی شکل بدلتے تھے۔ پس اس وقت اب کی نسبت ایک ہی شے کا مختلف اوقات میں مختلف شعوری حالتوں میں خیال کرنا سہل تھا۔

جوں جوں ہم آگے بڑھیں گے، یہ بھی واضح ہو جائیگا۔ فی الحال ایسے غیر متغیر ذہنی واقعات پر جو کبھی مفقود ہو جاتے ہیں، اور کبھی پھر ظاہر ہو جاتے تھے یقین رکھنے کا لازمی نتیجہ ہیوم کا یہ نظریہ ہے، کہ ہمارا فکر مستقل اور علیحدہ علیحدہ اجزا سے مرکب ہوتا ہے اور محسوس طور پر مسلسل چشمہ نہیں ہے۔ اب میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کرونگا کہ یہ نظریہ فطری مظاہر کو قطعاً غلط صورت میں ظاہر کرتا ہے۔

(۳) ہر شعور شخصی میں فکر محسوس طور پر مسلسل ہوتا ہے۔ مسلسل کی میں صرف یہ تعریف کر سکتا ہوں، کہ جو شگاف درز یا وقفہ سے بری ہو۔ یہ میں پہلے بھی کہہ چکا ہوں کہ ایک ذہن اور دوسرے ذہن میں جو خلیج ہوتی ہے، وہ فطرت کی سب سے بڑی خلیج ہوتی ہے۔ ایک منفرد ذہن کے ایک اندر جن درزوں کا

تصور کیا جا سکتا ہے، وہ یا تو ایسے زمانی وقفے ہونگے، جن کے مابین شمع شعور گل ہو جائیگی اور پھر کچھ مدت کے بعد خود بخود روشن ہو جائیگی۔ یا یہ فکر کی کیفیت یا اس کے مافیہ کے انقطاع ہونگے، اور اس قدر اچانک واقع ہونگے کہ ماقبل اور مابعد میں کسی قسم کا تعلق باقی نہ رہیگا۔ اس دعوے کے کہ شعور اپنے آپکو مسلسل محسوس کرتا ہے دو معنی ہیں؛

(ا) جس حالت میں کوئی وقفہ واقع بھی ہو جاتا ہے، تو اس وقت بھی اس کے بعد کا شعور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ پہلے کے شعور کے ساتھ مسلسل ہے، یا یہ کہ ایک ہی ذات کا دوسرا جزو ہے؛

(ب) شعور کی کیفیت میں لمحہ بہ لمحہ جو تغیرات ہوتے رہتے ہیں کبھی وہ بالکل اچانک نہیں ہو جاتے۔

زمانی وقفوں کی حالت چونکہ سب سے سادہ ہے، اس لئے اس کو ہم پہلے لیتے ہیں، اور سب سے پہلے ان زمانی وقفوں کی نسبت ایک حرف کہے دیتے ہیں جن کا خود شعور کو وقوف نہیں ہوتا۔

صفحہ ۲۳۲ پر ہم نے یہ کہا تھا، کہ اس قسم کے زمانی وقفے واقعاً ہوتے ہیں، اور ممکن ہے ان سے بہت زیادہ ہوں جتنے کہ معمولاً فرض کئے جاتے ہیں۔ اگر شعور کو ان کا وقوف نہیں ہوتا تو یہ ان کو وقفات کے طور پر محسوس بھی نہیں کر سکتا۔ نائٹرس اوکسائڈ اور دوسرے بے حس کر دینے کی چیزوں سے جو بیہوشی پیدا ہوتی اور صرع اور غشی کی بے شعوری میں حیات حسی کے ٹکڑے ملجاتے ہیں اور درز اس طرح سے محو ہو جاتی ہے، جس طرح احساسات مکان نقطہ اعمیٰ کے مقابل کے حاشیہ کے اندر ملجاتے ہیں، اور آنکھ کی حسیت میں اس کی وجہ سے جو خلل واقع ہوتا ہے، اس کو مٹا دیتے ہیں۔ اس قسم کا شعور بہ مشاہد نفسیاتی کو جیسا ہی معلوم ہو، بجائے خود غیر منقطع ہوتا ہے یہ خود کو غیر منقطع محسوس کرتا ہے۔ اسکی بیداری کا دن محسوس طور پر اس وقت تک اکائی ہوتا ہے جب تک یہ دن باقی رہتا ہے، اسی معنی میں جس معنی میں کہ خود گھنٹے اکائیاں ہوتے ہیں، اور ان سب کے اجزا ملے ہوئے اور باہم پیوستہ ہوتے ہیں؛

اور ان کے مابین کوئی خارجی شے حائل نہیں ہوتی۔ شعور کے متعلق یہ توقع کرنا کہ یہ اپنے خارجی تسلسل کے اختلالات کو وقفات خیال کرے، ایسا ہے جیسا کہ آنکھ سے یہ توقع کرنا کہ یہ خموشی کا وقفہ اس لئے محسوس کرلے کہ سنتی نہیں ہے۔ یہ تو ان وقفات کے متعلق ہے جو محسوس نہیں ہوتے؛

ان وقفات کا حال دوسرا ہے، جو محسوس بھی ہوتے ہیں۔ نیند سے بیدار ہونے کے بعد معمولاً ہم کو یہ علم ہوتا ہے، کہ ہم بے ہوش رہے ہیں، اور اکثر ہمیں اس امر کا بھی صحیح اندازہ ہوتا ہے، کہ کتنے عرصے تک بیہوش رہے ہیں۔ یہاں ظاہر ہے کہ اندازہ محسوس علامات سے ایک استنباط ہوتا ہے، اور اس کے سہولت سے ہو جانے کی یہ وجہ ہے کہ ہم کو اس خاص میدان کی ایک عرصہ دراز سے مشق ہوتی ہے، اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ شعور خود کے لئے ویسا نہیں ہوتا جیسا کہ پہلی صورت میں تھا، بلکہ محض لفظاً منقطع و متفرق ہوتا ہے۔ مگر تسلسل کے دوسرے معنی میں یعنی اس اعتبار سے کہ اجزا داخلی طور پر مربوط اور ایک دوسرے سے وابستہ ہوتے ہیں، کیونکہ یہ ایک کل کے اجزا ہوتے ہیں شعور محسوس طور پر ایک او مسلسل ہوتا ہے؛

جب پال اور پیٹر شب کو ایک ہی بستر پر سو کر صبح کو اٹھتے ہیں تو ان میں سے ہر ایک جانتا ہے کہ وہ اس عرصہ میں سوتے رہے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک ذہنی طور پر شعور کے دو چشموں میں سے صرف ایک سے ذہنی تعلق قائم کرتا ہے جن کے مابین نیند کا زمانہ حائل ہو گیا تھا۔ جس طرح بجلی کی وہ رو جو زمین میں گھس جاتی ہے، لازمی طور پر اس بجلی کی ساتھ ملجاتی ہے، جو زمین میں ہوتی ہے، درمیان میں خواہ کتنی ہی زمین کیوں نہ حائل ہو اسی طرح پیٹر کا حال فوراً پیٹر کے ماضی سے ملجاتا ہے، اور کبھی پال کے ماضی سے نہیں ملتا۔ اسی طرح سے پال کے شعور کو کبھی کسی قسم کی غلطی نہیں ہوتی۔ پیٹر کے ماضی کے شعور سے صرف اس کے حال کا شعور ملجاتا ہے ممکن ہے، اس کو پال کے ذہن کی ان خواب آلود حالتوں کا علم ہو جو اس پر سونے سے پہلے گذرنی تھیں، اور ممکن ہے یہ علم صحیح بھی ہو۔ لیکن یہ علم اس سے بہت مختلف ہے، جو اس کو اپنی نیند سے

پہلی کی حالتوں کا ہے۔ اس کو اپنی حالتیں یاد ہیں حالانکہ وہ پال کی حالتوں کا محض تعقل کر سکتا ہے یاد ایک بلا واسطہ احساس ہے، اس کے معروض میں قربت کی وہ گرمی ہوتی ہے جس کو معروض تعقل کبھی نہیں پا سکتا۔ قربت و ذاتیت کی یہی کیفیت پیٹر کے حال میں موجود ہے۔ یہ کہنا ہے کہ جس قدر مجھے اس کا یقین ہے کہ یہ زمانہ حال میں ہوں یا یہ میرا ہے اسی قدر مجھے اس کا یقین ہے کہ جو شے اس طرح قربت و ذاتیت کے اوصاف سے متصف ہوگی وہ میں اور میری ہوگی۔ قربت و ذاتیت کے اوصاف بجائے خود کیا ہو سکتے ہیں، اس کے متعلق آئندہ غور کیا جائیگا۔ لیکن زمانہ ماضی کی جو حالتیں ان اوصاف کے ساتھ ہوتی ہیں ان کے ساتھ موجودہ ذہنی حالت لازمی طور پر مل جاتی ہے۔ ان پر یہ قبضہ کر لیتی ہے، اور ان کو اپنی ذات کا جزو سمجھتی ہے۔ یہ وحدت ذات ایسی شے ہے، جس کو زمانی وقفہ نہیں توڑ سکتا۔ اسی وجہ سے موجودہ شعور باوجود اس کے کہ یہ زمانی وقفے سے بے خبر نہیں ہوتا، اپنے آپ کو ماضی کے چند منتخب حصوں کے ساتھ مسلسل سمجھتا ہے۔

پس شعور خود کو حصوں یا ٹکڑوں میں منقطع معلوم نہیں ہوتا۔ اس قسم کے الفاظ جیسے زنجیر یا سلسلہ ہیں اس کی حالت کو صحیح طور پر ظاہر نہیں کرتے۔ یہ کوئی جڑی ہوئی شے نہیں ہو سکتی۔ اس کی حالت تو چشمے کی سی ہوتی ہے، جو جاری رہتا ہے۔ دریا یا چشمے ہی سے اس کو تشبیہہ دے سکتے ہیں۔ آئندہ جو اس کا ذکر آئیگا، اس میں اس کو شعور، فکر، یا ذہنی زندگی کا چشمہ ہی کہا جائیگا۔

لیکن ایک ہی ذات کی حدود کے اندر اور ایسے افکار میں جن سب میں اس اعتبار سے تسلسل کی صفت پائی جاتی ہے، ہم کو ایک ہی قسم کا جوڑ اور اجزا ملتے ہیں ایک ہی طرح کی علیحدگی نظر آتی ہے، جس کا مذکورہ بالا بیان میں کوئی لحاظ نہیں کیا گیا۔ اس سے میری مراد وہ انقطاعات ہیں جو کیفیت شعور کے دفعتہً متغیر ہو جانے سے اس کے مختلف حصوں میں پیدا ہوتے ہیں۔ اگر زنجیر اور سلسلہ جیسے لفظ شعور کی حالت ظاہر کرنے کے لئے موزوں نہیں ہیں تو ان الفاظ کا استعمال ہی کیوں ہوتا ہے۔ کیا ایک شدید دھماکہ اس شعور کے ٹکڑے نہیں کر دیتا جس پر واقعہ ہوتا ہے،

کیا ہر اچانک حادثے سے مثلاً کسی نئی شے کے یکایک آجانا یا جس کے تغیر سے واقعی ایک رکاوٹ پیدا نہیں ہو جاتی ہے، جو محسوس طور پر رکاوٹ معلوم ہوتی ہے جو شعوری چشمے کو اس مقام سے جہاں سے کہ یہ ظاہر ہوتی ہے منقطع کر دیتی ہے۔ کیا اس کے وقفات سے ہم کو اپنی زندگی کے ہر لمحے میں سابقہ نہیں پڑتا رہتا کیا ان کی موجودگی میں ہمیں اپنے شعور کو ایک مسلسل چشمہ کہنے کا حق ہے؟

یہ اعتراض کچھ تو ایک ابہام پر مبنی ہے اور کچھ ایک سطحی تاملی خیال پر ہو ابہام اس طرح ہوتا ہے، کہ افکار اور ان اشیا دونوں کو ذہنی واقعات سمجھ لیا جاتا ہے، جن کا ان کو وقوف ہوتا ہے اس خلط میں مبتلا ہو جانا کچھ تعجب کی بات نہیں ہے۔ مگر جب ایک مرتبہ ہوشیار ہو جائیں تو اس سے بچ سکتے ہیں۔ اشیا متفرق اور غیر مسلسل ہوتی ہیں۔ یہ بعض اوقات ہمارے سامنے ایک سلسلہ کی صورت میں گذر جاتی اور کبھی اچانک نمودار ہو جاتی ہیں اور اپنے سلسلہ کو منقطع کر دیتی ہیں۔ لیکن ان کی آمد و رفت اور ان کے اختلافات سے اس خیال کی روانی میں اسی طرح خلل واقع نہیں ہوتا جو انکا خیال کرتا ہے، جس طرح کہ زمان و مکان کا سلسلہ منقطع نہیں ہوتا، جس کے اندر کہ یہ واقع ہوتے ہیں۔ ممکن ہے گرج سکوت فضا میں اس طرح سے خلل انداز ہو کہ ذرا دیر کے لئے ہمارے ہوش و حواس بالکل گم ہو جائیں اور ہم کچھ نہ کہہ سکیں کہ کیا ہوا ہے۔ لیکن یہ پریشانی بھی ایک ذہنی حالت ہوتی ہے جو براہ راست سکوت سے آواز کی حالت پر لاتی ہے۔ ایک شے دوسری شے کی طرف فکر کے تغیر کو اسی طرح سے انقطاع نہیں کہہ سکتے، جس طرح بانس کی گرہ کو، لکڑی کا انقطاع نہیں قرار دے سکتے۔ یہ شعور کا ایسا ہی جزو ہے جیسا کہ گرہ بانس کا جزو ہوتی ہے؛

جب اشیا میں نہایت شدید تقابل ہوتا ہے، اس وقت ان کے مابین ربط کی بہت بڑی مقدار خیالات میں موجود ہو سکتی ہے، جن کے ذریعے سے ان کا وقوف ہوتا ہے، یہ بات سطحی تاملی خیال کی بنا پر نظر انداز ہو جاتی ہے خود گرج کے وقوف میں سابقہ خموشی کا خیال غیر معلوم طور پر آجاتا اور باقی رہتا

ہے۔ کیونکہ گرج کے وقت جو ہم سنتے ہیں وہ خالص گرج ہی نہیں ہوتی، بلکہ گرج کا سکوت کے اندر خلل انداز ہونا اور اس کے ساتھ متقابل ہونا ایک ہی گرج جو اس طرح سے ہوتی ہو، اس سے ہم کو اس احساس سے بالکل مختلف احساس ہوتا ہے جو ہم کو اسی گرج سے اس وقت ہوتا جب یہ سابقہ گرج کے سلسلہ میں ہوتی۔ خود گرج کے متعلق ہم یہ یقین رکھتے ہیں کہ یہ سکوت کو بالکل توڑ دیتی ہے، لیکن گرج کا احساس اس خموشی کا بھی تو احساس ہوتا ہے جو ابھی ختم ہوئی ہے، اور انسان کے واقعی اور مقرون شعور میں ایسا احساس ملنا بہت دشوار ہے جو حال تک اس قدر محدود ہو کہ اس میں ماقبل کا شائبہ تک نہ ہو۔ یہاں بھی زبان ہمارے ادراک حقیقت کے خلاف عمل کرتی ہے۔ ہم اپنے خیال اسی کی متعلقہ شئے کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ گویا کہ یہ اس شئے کے علاوہ اور کسی شئے کا وقوف ہی نہیں کرتا۔ درحقیقت ہر ایک خیال جس شئے سے واقف ہوتا ہے، لبظاہر تو وہی شئے ہوتی ہے جس سے یہ منسوب ہوتا ہے۔ مگر مبہم طور پر شاید اس میں اور ہزاروں چیزیں شامل ہوتی ہیں یہ سب ان سے منسوب ہونی چاہیں، مگر یہ کبھی منسوب نہیں ہوتی ان میں سے بعض ایسے چیزیں ہوتی ہیں، جن کا ایک لمحہ پہلے زیادہ وضاحت سے علم تھا، اور بعض چیزیں ایسی ہوتی ہیں جو ایک لمحہ بعد زیادہ وضاحت کے ساتھ معلوم ہونگی۔ خود ہماری جسمانی وضع و حالت ایسی شئے ہوتی ہے جس کا کچھ نہ کچھ فہم اگرچہ وہ کتنا ہی بے توجہانہ کیوں نہو، ہمیشہ اس علم کے ساتھ ہوتا ہے، جو اس وقت کسی شئے کا ہکو ہوسکتا ہے۔ ہم مصروف فکر ہوتے ہیں اور جب ہم مصروف فکر ہوتے ہیں، تو ہم اپنی جسمانی ذوات کو اپنے فکر کا مرکز سمجھتے ہیں۔ اگر یہ فکر ہمارا ہو تو اس کے تمام اجزا میں وہ گرمی و قربت ہوگی، جو اس کو ہمارا بنا دیگی۔ ہماری یہ بات کہ یہ حرارت و قربت اس احساس سے کچھ زیادہ ہوتی ہے، کہ وہی قدیم جسم ہر وقت موجود رہتا ہے، اس کا تصفیہ آئندہ باب میں ہوگا۔ ایغو کا مافیہ جو کچھ بھی ہو، ہم انسان اس کو ہر شئے کے ساتھ محسوس کرتے ہیں اور یہ لازمی طور پر ان تمام اشیا کے ساتھ ربط پیدا کر لیتا ہے، جن کا ہم کو بتدریج وقوف ہوتا ہے ؛

ہمارے ذہنی مافیہ کے تغیرات کی اس تدریج پر عصبی عمل کا اصول کچھ مزید روشنی ڈال سکتا ہے۔ باب ۳ میں عصبی افعال کے جمع ہونے کا مطالعہ کرتے وقت ہم نے یہ بتایا تھا کہ کسی دماغی حالت کے متعلق یہ فرض نہیں کیا جاسکتا کہ یہ فوراً فنا ہوجاتی ہے۔ اگر کوئی نئی حالت ہوتی ہے، تو سابقہ حالت کا جمود ہنوز موجود ہوتا ہے اور نتیجہ کو متاثر کرتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ہم اپنی لاعلمی میں یہ تو نہیں بتا سکتے کہ ہر حالت میں تغیرات اس طرح سے کس قسم کے ہوتے ہیں جیسی ادراک میں عام طور پر تغیرات وہ ہوتے ہیں جو مظاہر تقابل کے نام سے مشہور ہیں۔ جمالیات میں یہ خوشگواری وناگواری کے احساسات ہیں، جو ارتسامات کے ایک سلسلے میں ایک خاص ترتیب سے ہوتے ہیں محدود معنی میں جس کو فکر کہتے ہیں اس میں یہ بلاشبہ "کہاں سے" اور "کدھر کو" کا شعور ہوتے ہیں جو ہمیشہ روانی کے ساتھ ہوتا ہے۔ اگر دماغی قطعہ ا حال ہی میں متہیج ہوا ہے، اور پھر ب اور ج تو موجودہ مجموعی ہیجان محض ج ہی کے ہیجان سے پیدا نہیں ہوتا، بلکہ ا و ب کے بھی فنا ہوتے ہوئے ارتعاشات سے متعین ہوتا ہے اگر ہم دماغی عمل کو ظاہر کرنا چاہتے ہوں تو ہمیں اس کو اس طرح سے لکھنا چاہئے ب ج یہ تین
ا

مختلف عمل ایک ساتھ موجود ہیں اور ان کا ایک فکر متلازم ہے، جو ان تینوں خیالات میں سے ایک بھی نہیں ہے، جو ان میں سے انفرادی طور پر ہر ایک سے پیدا ہوتا۔ اب یہ چوتھا خیال جو بھی کچھ ہو، یہ ناممکن معلوم ہوتا ہے کہ ان تینوں خیالات کے مشابہ نہو، جن کے قطعات کو اس کی پیدائش سے تعلق ہے، اگرچہ یہ کتنا ہی خفیف و آنی کیوں نہو؛

یہ سب مضمون بالکل وہی ہے، جو ہم نے ایک اور سلسلہ میں صفحہ ۲۷۲ پر بیان کیا ہے۔ جس طرح مجموعی عصبی عمل میں تغیر ہوتا ہے، اسی طرح مجموعی نفسی حالت بھی متغیر ہوجاتی ہے۔ مگر جس طرح سے مجموعی عصبی عمل کبھی بالکل غیر مسلسل نہیں ہوتے، اسی طرح سے تدریجی نفسی حالتیں بھی کچھ نہ کچھ باہم تعلق رکھتی ہیں اگرچہ ممکن ہے ایک وقت ان کی شرح تغیر دوسرے وقت کے مقابلہ میں زیادہ

سریع ہو؛

شرح تغیر کا یہ فرق ذہنی حالتوں کے اس فرق کی بنیاد ہوتا ہے جس کے متعلق ہم کو فوراً کچھ کہنا چاہئے۔ جب شرح کم ہوتی ہے، ہمیں اس امر کا وقوف ہوتا ہے، کہ ہمارا معروض فکر مقابلتہً پرسکون و پائیدار حالت میں ہے۔ جب یہ سریع ہوتا ہے، تو ہم کو اس کے اور کسی شے کے مابین ایک راستہ ایک رشتہ یا تغیر کا وقوف ہوتا ہے۔ جب ہم اپنے شعور کے اس حیرت ناک چشمہ پر اجمالی نظر ڈالتے ہیں تو جو بات ہمیں پہلے اپنی طرف متوجہ کرتی ہے وہ اس کے حصوں کی مختلف رفتار ہے۔ پرندے کی زندگی کی طرح سے یہ نشستوں اور پروازوں پر مشتمل ہوتی ہے۔ اس کو زبان کی تال میل سے بھی نسبت دی جاسکتی ہے، کیونکہ ہر خیال کا اظہار جملہ سے ہوتا ہے اور ہر جملہ کے آخر میں وقفہ ہوتا ہے۔ سکون کی حالتوں میں کسی نہ کسی قسم کے حسی تمثالات ہوتے ہیں، جن کی خصوصیت یہ ہوتی ہے، کہ یہ ذہن کے سامنے ایک غیر محدود مدت تک رکھے جاسکتے ہیں۔ اور ان کا تخیل بغیر تغیر کے ہوسکتا ہے۔ پرواز کی حالتوں میں ایسے علائق کے خیال ہوتے ہیں جو حرکتی ہوں یا سکونی مگر ایسے ہوتے ہیں جن پر نسبتہً سکون کے وقفات میں غور و فکر ہوتا ہے؛

ہم سکونی حالتوں کا تو سکونی حصے نام رکھے لیتے ہیں، اور پرواز کی حالتوں کو تغیری حصوں کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ اب دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ہمارا فکر ہر وقت و ہر آن اس سکونی حصے کے علاوہ جس کو اس نے ابھی چھوڑا ہے، کسی نہ کسی تغیری حصے کی طرف مائل رہتا ہے۔ اور ہم کہہ سکتے ہیں کہ تغیری حصوں کا اصل فائدہ یہ ہے، کہ یہ ایک سکونی یا قطعی نتیجہ سے دوسرے کی طرف لیجائیں؛

تغیری حصوں کی اصلی حالت کو تامل کے ذریعے سے دریافت کرنا بہت دشوار ہے۔ اگر یہ وہ اعمال ہیں جن کے ذریعہ سے ہم ایک نتیجہ تک پہنچتے ہیں، تو ان کے نتیجہ تک پہنچنے سے قبل ان کو روکنے کے معنی تو درحقیقت ان کے معدوم کرنے کے ہونگے۔ برخلاف اس کے اگر ہم ان کے نتیجہ تک

پہنچنے کا انتظار کریں تو یہ ان سے قوت و ثبات میں اس قدر زیادہ ہوتا ہے
کہ انکی چکا چوند میں ان کی دھیمی روشنی بالکل غائب ہو جاتی ہے۔ اگر کوئی شخص
ایک خیال کو درمیان سے قطع کرکے اس کی ہیت کا مطالعہ کرنا چاہیے تو اس کو معلوم ہوگا کہ تغیری
قطعات کا تاملی مشاہدہ کرنا بہت دشوار ہوتا ہے۔ خیال کی رفتار اسقدر تیز ہوتی ہے کہ اس سے
پہلے کہ اسکو ہم ٹہرا سکیں یہ ہمکو کسی نہ کسی نتیجے تک پہنچا دیتا ہے۔ اور اگر ہمارا ارادہ بھی کافی تیز ہو اور
ہم اس کو روک بھی لیں تو یہ فوراً ہی اپنی حالت پر باقی نہیں رہتا، جس طرح
برف کا ریزہ گرم ہاتھ میں پکڑنے سے برف کا ریزہ باقی نہیں رہتا، بلکہ پانی
کا قطرہ بنجاتا ہے۔ اسی طرح بجائے اس کے کہ ہم کسی ایسے احساس نسبت کی
گرفت کر سکیں، جو اپنی حد کی طرف متحرک ہو، ہم دیکھتے ہیں کہ ہم نے کسی سکونی شئے کو اپنی گرفت
میں لے لیا ہے جو جو کچھ ہم کہنے والے ہوتے ہیں بالعموم اس کا آخری لفظ ہوتا ہے، اور یہ حالت
سکون میں ہوتا ہے۔ جملہ میں جو کچھ اسکی خاص جگہ رجحان و معنی کے اعتبار سے ہوتی ہے اسکا بالکل
پتہ نہیں چلتا۔ اس قسم کی حالتوں میں تاملی تحلیل کی کوشش کرنا پھرتے ہوئے لٹو کو پکڑنے کے
مساوی ہوگا، یا گیس کے اس لئے جلدی سے کھولکر دیکھنے کے کہ دیکھیں اندھیرا
کیسا نظر آتا ہے۔ اور ایسے شخص سے جو ان کا وجود ثابت کرنا چاہتا ہے، ان
علمائے نفسیات کا، جو ان کے متعلق شک رکھتے ہیں شعور کی ان
تغیری حالتوں کے پیدا کرنے کا مطالبہ ایسا ہی ناجائز
ہے جیسا کہ زینو کا حامیان حرکت سے یہ سوال کرنا کہ جس وقت تیر حرکت میں
ہوتا ہے، تو بتاؤ وہ کہاں ہوتا ہے، اور ان کے اس بیہودہ سوال کا فوراً کوئی
جواب نہ دے سکنے کو ان کے دعوے کے غلط ہونے کی دلیل قرار دینا ہے۔
اس تاملی دشواری کے نتائج مضر ثابت ہوے ہیں۔ اگر چشمۂ فکر کے
تغیری حصوں کو روک کر مشاہدہ کرنا اس قدر دشوار ہے، تو ایک بڑی فاحش
غلطی جو تمام علمائے نفس کرینگے یہ ہوگی، کہ وہ ان کے محسوس کرنے سے قاصر
رہینگے اور اس کی وجہ سے نسبتہً سکونی حصوں کو ضرورت سے زیادہ اہم خیال
کرنے لگیں گے۔ تاریخی اعتبار سے یہ غلطی دو طرح پر ہوتی ہے ایک جماعت نے
تو اس بنا پر مذہب حسیت اختیار کر لیا ہے۔ ان کو ان لاتعداد علائق اور نسبتوں

کے مطابق، جو دنیا کی محسوس چیزوں میں نظر آتی ہیں، کوئی سکونی احساس تو ملتا نہیں، اور نہ ایسی ذہنی حالتوں کے نام ملتے ہیں، جو ان علائق کا آئینہ ہوں اس لئے ان میں سے اکثر نے سرے سے اس قسم کی حالتوں کے وجود ہی سے انکار کر دیا ہے۔ اور اکثر نے (مثلاً ہیوم) ذہن کے داخل و خارج کے اکثر علائق ہی کی حقیقت سے انکار کر دیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ صرف سکونی نفسی حالتیں ان کے نقول و مشتقات نردوں کی طرح سے ایک دوسرے پر رکھے ہوتے ہیں، مگر ہوتے دراصل علیحدہ ہیں اس کے علاوہ ہر شے دھوکہ اور فریب حواس ہے۔ اس کے برعکس عقلیہ علائق کی حقیقت سے تو ہاتھ نہیں اٹھا سکتے، مگر اس کے ساتھ ہی کوئی ایسا سکونی احساس کبھی نہیں پاتے، جس سے ان کا احضار ہوتا ہو۔ اس لئے یہ بھی یہی کہتے ہیں کہ اس قسم کے احساسات کا وجود نہیں ہے۔ علائق کا علم صرف ایسی شئے سے ہوگا جو احساس یا ذہنی حالت نہیں ہوتی بلکہ ایسے ذہنی مادہ کا جزو ہوتی ہے، جس سے حس اور شعور کی دوسری سکونی حالتیں پیدا ہوتی ہیں۔ ضرور ہے کہ ان کا علم کسی ایسی شے سے ہوتا ہوگا جو بالکل مختلف سطح پر ہوتی ہوگی، یعنی فکر ذہانت و عقل کے کسی خالص فعل سے۔ اور ان سے وہ کچھ ایسی شئے مراد لیتے ہیں جو حسیت گریزاں اور فانی واقعات سے کہیں زیادہ بلند پایہ ہے۔

ہمارے نقطۂ نظر سے عقلیہ اور تصوریہ دونوں برسر خطا ہیں۔ اگر احساس جیسی شے کا وجود ہے، تو جس قدر یہ امر یقینی ہے کہ اشیاء کے مابین علائق کا وجود ہوتا ہے، اسی قدر بلکہ اس سے بھی زیادہ یہ امر یقینی ہوگا کہ ایسے احساسات بھی ہوتے ہیں، جن سے ان علائق کا علم ہوتا ہے۔ کوئی عطف کوئی ربط کوئی متعلق فعل یا کوئی اور صرفی و نحوی ترکیب زبان انسانی میں ایسی نہیں ہوتی، جس سے کسی ایسے علاقہ یا نسبت کا اظہار ہوتا ہو جس کو کسی نہ کسی وقت ہم اپنے نسبتہً بڑے معروضات فکر میں محسوس نہ کرتے ہوں۔ اگر خارجی اور معروضی طور پر لیں تو یہ وہ حقیقی علائق ہیں جو ہم پر منکشف ہوتے ہیں۔ اگر ذہنی نقطۂ نظر سے ذکر کریں تو یہ چشمۂ شعور ہے جس کے ان میں سے ہر ایک کے داخلی تغیرات مطابق ہوتے ہیں۔ بہرحال علائق اور نسبتیں لاتعداد ہوتی ہیں، اور کوئی زبان ان سب کو

پوری طرح بیان کرنے پر قادر نہیں ہے؛

ہم کو احساس "اگر"، اور احساس "پر" اور "احساس لیکن" کہنے میں اسی قدر تامل نہ ہونا چاہیے جس قدر کہ احساس کبود اور احساس سرد میں تامل نہیں ہوتا لیکن ہم نہیں کہتے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ محض سکونی حصوں ہی کے وجود کو تسلیم کرنے کی عادت ہم میں اس قدر راسخ ہوگئی ہے، کہ زبان اب کسی دوسری قسم کا کام دینے سے تقریباً انکار کر دیتی ہے۔ تجربیہ نے یہ فرض کرانے کے لئے کہ جہاں کوئی مستقل نام ہوتا ہے وہاں اس کے مطابق کوئی علیحدہ شے ہونی لازمی ہے، اس کے اثر پر بہت زور دیا ہے۔ اور وہ ان لاتعداد مجرد چیزوں اصولوں اور قوتوں کے وجود سے انکار کرنے میں حق بجانب ہیں جن کے لئے اس کے علاوہ اور کوئی دلیل نہیں پیش کی جا سکتی۔ لیکن انھوں نے اس غلطی کے متعلق کچھ نہیں کہا ہے، جس کے متعلق ہم نے باب (دیکھو صفحہ ۲۲۷) میں مختصر سا تذکرہ کیا تھا، یعنی یہ فرض کر لینے کے متعلق کہ جہاں نام نہیں ہوتا، تو وہاں شے بھی نہیں ہوسکتی۔ اس غلطی کی بنا پر کل خاموش غیر موسوم نفسی حالتوں سے سرد مہری سے انکار کر دیا گیا ہے۔ اور اگر ان کو تسلیم بھی کیا گیا ہے تو ان کو ان سکونی ادراکات کے نام سے موسوم کیا گیا ہے، جن کا یہ باعث ہوتی ہیں اور یہ کہہ دیا گیا ہے کہ یہ اس شے کا یا اس شے کا خیال ہے غرض لفظ "کا"، ان کی تمام لطیف خصوصیات کو اپنی مفروضات میں دبا دیتا ہے۔ اس طرح سے سکونی حصوں پر مسلسل تاکید ہوتی رہی ہے؛

دماغ کی تمثیل پر ایک بار اور غور کرو۔ دماغ کو ہم ایسا عضو خیال کرتے ہیں، جس کا داخلی توازن ہمیشہ متغیر رہتا ہے اور یہ تغیر جسم کے ہر حصہ کو متاثر کرتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس تغیر کے آثار بعض مقامات میں بعض کی نسبت زیادہ شدید ہوتے ہیں۔ ان کی تال بھی ایک وقت کی نسبت دوسرے وقت میں زیادہ شدید ہوتی ہے۔ جس طرح ایسے گوناگوں نما میں جو یکساں رفتار سے گھومتا ہو، اگرچہ شکلیں ہر وقت بدلتی رہتی ہیں، لیکن ایسے لمحے بھی ہوتے ہیں جن میں تغیر اس قدر خفیف ہوتا ہے، کہ گویا ہوا ہی نہیں۔ اور ان کے بعد

ایسے وقفے بھی آتے ہیں جن میں یہ برقی سرعت کے ساتھ ہوتا ہے۔ اس طرح
سے نسبتہً پائیدار شکلوں کے بعد ایسی شکلیں آتی رہتی ہیں جن کو اگر ہم دوبارہ
دیکھیں تو پہچان نہ سکیں۔ اسی طرح سے دماغ میں بعض تناؤ کی صورتیں نسبتہً زیادہ
دیر تک باقی رہتی ہیں اور بعض پیدا ہوتے ہی معدوم ہوجاتی ہیں۔ لیکن اگر شعور خود
ترتیب نو کے واقعہ کے مطابق ہے تو اگر ترتیب نو ٹھیرتی نہیں تو شعور کبھی ختم ہی
کیوں ہوتا ہے، اور اگر ایسی ترتیب سے جو کچھ دیر کے لئے باقی رہتی ہے، ایک
قسم کا شعور ہوتا ہے، تو ایسی ترتیب سے جو نسبتہً جلد گذر جاتی ہے، اسی قدر
نیا شعور کیوں نہ ہونا چاہئے جس قدر یہ ترتیب نئی ہے۔ اگر ذرا دیر باقی رہنے والا
شعور سادہ معروضات کا ہے، تو ہم ان کو اگر یہ واضح و جلی ہوتے ہیں تو حسین اور اگر یہ مبہم
اور خفی ہوتے ہیں تو تمثالات کہتے ہیں۔ اگر پیچیدہ معروضات کا واضح اور جلی ہوتا ہے تو
ادراکات کہتے ہیں اور اگر خفی ہوتا ہے تو ان کو تعقلات وافکار کہتے
ہیں۔ سریع شعور کے لئے ہمارے پاس انھیں تغیری یا احساسات علائق کے
نام ہیں، جن کو ہم استعمال کرچکے ہیں۔ چونکہ دماغی تغیرات مسلسل ہوتے رہتے
ہیں اس لئے تمام شعور ایک دوسرے سے ملکر مخلوط ہو جاتے ہیں۔ غالباً یہ ایک
طویل شعور یا ایک مسلسل چشمہ ہوتے ہیں؛

احساسات رجحان

یہاں تک تو تغیری حالتوں کا ذکر تھا۔ لیکن ایسی بے نام کی
حالتیں یا حالتوں کی کیفیات بھی ہوتی ہیں، جو انھیں کی طرح
اہم اور وقوفی ہوتی ہیں، اور جن کو انھیں کی طرح حسی اور
عقلی فلسفے تسلیم نہیں کرتے۔ حسی فلسفہ تو ان کا پتہ چلانے ہی سے قاصر رہتا ہے۔
عقلی فلسفہ نے ان کے وقوفی اعمال کا پتہ چلا لیا ہے، مگر اس امر سے انکار کرتا
ہے، کہ ان کے برپا کرنے میں احساس کی قسم کی کسی شے کو کوئی لگاؤ ہے۔
امثلہ سے یہ بات واضح ہو جائے گی کہ یہ غیر معلوم نفسی حالتیں جو دماغی ہیجان
کے گھٹنے اور بڑھنے پر مبنی ہوتی ہیں کس شے کے مشابہ ہیں فرض کرو کہ یکے
بعد دیگرے تین شخص ہم سے یہ کہتے ہیں ٹھہرو! سنبھلو! دیکھو! ہمارا شعور اس
سے امید کی تین مختلف حالتوں میں پڑجاتا ہے، اگرچہ تینوں حالتوں میں سے

کسی حالت میں بھی کوئی خاص شے ہمارے سامنے نہیں ہوتی۔ مختلف جسمانی حالتوں سے قطع نظر کر کے اور ان تمثالات کو نظر انداز کر کے جو ان تین لفظوں سے پیدا ہوتی ہیں، اور جو بلاشبہ مختلف ہیں غالباً بقیہ شعوری تاثر کے وجود سے کوئی انکار نہ کریگا، جو اس جہت کا ایک احساس ہو گا جس سے ارتسام آتا ہے اگرچہ ہنوز اس کا کوئی نام نہیں ہے۔ فی الحال ہمارے پاس ان نفسی حالتوں کیلئے ٹھہرو! سنبھلو! دیکھو کے الفاظ کے نام نہیں ہیں۔

فرض کرو ہم کسی بھولے ہوئے نام کے یاد کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس وقت ہمارے شعور کی حالت خاص قسم کی ہوتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس وقت ہمارے شعور میں ایک خلا ہوتا ہے، اور محض خلا بھی نہیں ہوتا کیونکہ یہ خلا بہت ہی تیزی کے ساتھ عمل بھی کرتا ہے۔ اس میں نام کا ایک موہوم سا شبہ موجود ہوتا ہے، جو ایک خاص جہت کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ اس کی بنا پر بعض اوقات ہم کو یہ محسوس ہوتا ہے کہ اب ہم نام کے بہت قریب پہنچ گئے ہیں لیکن پھر یاد نہیں آتا، اور ہماری ہمت پست ہو جاتی ہے۔ اگر غلط ناموں کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے، تو بھی یہ اس سے انکار کرتا ہے۔ یہ اس خلا کے مطابق نہیں ہوتے۔ اور ایک لفظ کا خلا دوسرے لفظ کے خلا سے مختلف ہوتا ہے، گو ہوتے دونوں خلا ہی ہیں، کیونکہ اس میں جس شے کو ہونا چاہیئے وہ نہیں ہوتا۔ مثلاً جب میں اسپیلڈنگ کے نام کے یاد کرنے کی بے سود کوشش کرتا ہوں، تو اس وقت میرا شعور اس حالت سے بالکل مختلف ہوتا ہے، جبکہ میں باولس کے نام کی ذہن میں لانے بے سود کوشش کرتا ہوں۔ یہاں کوئی ذہین آدمی کہیگا، دو شعور کیونکر مختلف ہو سکتے ہیں، جب وہ الفاظ جو ان کو مختلف کرتے ہیں موجود نہیں ہوتے۔ جب تک کہ ان کے یاد کرنے کی کوشش بے سود ہوتی ہے۔ اس وقت تک صرف کوشش موجود ہوتا ہے۔ یہ ان دو حالتوں میں کیونکر مختلف ہو گی تم قبل از وقت اس کو دو مختلف ناموں سے پر کر کے متفرق کرنے کی کوشش کر رہے ہو اگرچہ مفروضہ کی رو سے یہ ہنوز یاد نہیں آتے ہیں۔ محض ان دو کوششوں کا خیال کرو اور ان واقعات کے نام سے موسوم

نہ کرو جو ہنوز موجود نہیں ہیں تو تمکو کوئی بات ایسی نہ ملے گی جسمیں ان دو کوششوں میں فرق ہوگا۔ مگر صحیح طور پر تلاش کرو۔ اس میں شک نہیں کہ ہم اس فرق کو ان اشیا کے نام ہی سے مستعار لیکر ظاہر کر سکتے ہیں جو ابھی سے ذہن کے اندر نہیں ہیں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ہماری نفسیاتی اصطلاحات بالکل ناکافی ہیں اور ہم اس قسم کے شدید فروق و اختلافات ظاہر کرنے پر قادر نہیں ہیں۔ مگر بے نام ہونا موجود ہونے کے منافی نہیں ہے۔ خالی ہونے کے ایسے بہت سے شعور ہوتے ہیں، جن میں سے بجائے خود ایک بھی کوئی نام نہیں رکھتا مگر سب ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں۔ معمولی طور پر یہ فرض کر لیا جاتا ہے، کہ سب شعور کے خلا ہیں۔ لہذا سب ایک ہی حالت ہیں۔ مگر اس قسم کا احساس فقدان احساس سے تو قطعاً مختلف ہوتا ہے۔ یہ نہایت ہی شدید قسم کا احساس ہوتا ہے۔ ایک گم شدہ لفظ کی تاہل ہیل ممکن ہے، اس کے اندر موجود ہو، مگر اس کے لئے آواز کا جامہ نہیں ہوتا یا ابتدائی حرف علّت یا حرف صحیح کی گریزان حس تھوڑی دیر کے بعد ہم سے تمسخر کر جائے لیکن واضح نہ ہو۔ ہر شخص کو کسی نہ کسی بھولے ہوئے شعر کا اسطرح سے تجربہ ہوا ہوگا، کہ اس کی موزونی کا اثر دماغ کو پریشاں کر رہا ہے، لیکن یاد نہیں آتا۔ یہ ہے کہ ذہن میں گھوم رہا ہے اور الفاظ کے قالب میں آنے کی کوشش کرتا ہے۔

پھر غور کرو کہ ایک احساس کے پہلی بار ہونے اور پھر اسی احساس کی دوبارہ اس طرح شناخت ہونے میں کہ ہم اس سے پہلے لطف اندوز ہو چکے ہیں مگر یہ یاد نہیں آتا کہ کہاں اور کب، کیا عجیب و غریب فرق ہے۔ کوئی نغمہ یا خوشبو یا ذائقہ اپنے ساتھ بعض اوقات اس درجہ یہ نامعلوم احساس شناسائی رکھتا ہے، کہ اس کی پر اسرار جذبی قوت سے ہم چونک پڑتے ہیں۔ لیکن نفسی حالت قوی اور ممتاز تو ہوتی ہے (غالباً وسیع ائتلافی قطعات کے نیم شدید ہیجان پر مبنی ہوتی ہے) مگر اس کی تمام صورتوں کے لئے ہمارے پاس احساس شناسائی کے علاوہ اور کوئی نام نہیں ہے۔

جب اس قسم کی ترکیبیں پڑھتے ہیں، جیسے کہ جز ایں نیست، یا تو یہ ہے یا یہ ہے، ا، ب ہے، لیکن، اگرچہ یہ ہے، با ایں ہمہ، یہ ارتفاع نقیضین ہے، کوئی تیسری شے نہیں ہے دوسرے منطقی تعلق کے لفظی ڈھانچوں کا جم غفیر تو یہ سچ ہے کہ ہمارے ذہن میں محض الفاظ کی روانی کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتا۔ پس ان الفاظ کے کیا معنی ہیں، جن کی نسبت ہمارا خیال ہے کہ ہم ان کو پڑھتے وقت سمجھتے جاتے ہیں معنی کی ایک ترکیب سے دوسری ترکیب میں کونسی شے مختلف ہوتی ہے! کون؟ کہاں؟ کیا ان استفہامات میں آوازوں کے علاوہ اور کسی شے میں فرق نہیں ہے۔ کیا اس کا علم و فہم اس کے متلازم تاثر شعور سے نہیں ہوتا، اگرچہ براہ راست امتحان کے لئے یہ اس قدر مبہم ہے۔ اور کیا یہی اس قسم کے حروف نفسی پر صادق نہیں آتا جیسے نہیں، کبھی نہیں، نہ، ابھی نہیں ہیں؟

حقیقت یہ ہے کہ انسانی گفتگو کے بڑے قطعات فکر میں علامات جہت کے علاوہ اور کچھ نہیں، اور فکر کی جہت کا ہم کو قوی امتیازی احساس ہوتا ہے، اگرچہ اس میں کوئی متعین حسی تمثال کسی قسم کا حصہ نہیں لیتی۔ حسی تمثالات مستقل نفسی حقائق ہوتے ہیں۔ ہم ان کو اپنے سامنے باقی رکھ سکتے ہیں اور جب تک جی چاہیے ان کی طرف دیکھ سکتے ہیں۔ اس کے برعکس منطقی حرکت کی یہ عریاں تمثالات ایسے نفسی تغیرات ہوتے ہیں، جو ہر وقت پرواز میں رہتے ہیں ان کو پرواز کے علاوہ اور کسی حالت میں دیکھ بھی نہیں سکتے۔ ان کا کام یہ ہے کہ تمثالات کے ایک مجموعہ سے دوسرے مجموعہ کی طرف لیجائیں۔ جب یہ گذرتی ہیں تو ہم جلی ہونے والی اور خفی ہونے والی دو طرح کی تمثالوں کو بالکل ایک خاص طریق پر دیکھتے ہیں، اس طرح سے جو ان کی مکمل موجودگی سے بالکل مختلف ہوتی ہے۔ اگر ہم احساس جہت کو شدت کے ساتھ باقی رکھنا چاہتے ہیں تو یہ مکمل طور پر موجود ہو جاتی ہیں اور احساس جہت فنا ہو جاتا ہے۔ منطقی حرکت کے خالی سلسلہ سے ہم کو اسی طرح حرکت کا گریزاں احساس ہونا چاہیے، جس طرح سے معقول جملہ اپنے الفاظ سے ممیز تمثلات پیدا کرتا ہے؟

جس وقت ہم یہ کہتے ہیں کہ ”میں سمجھتا ہوں“ تو مخاطب کے معنی کی اولین لمحی جھلک کیا ہوتی ہے۔ بلاشبہ اس سے ذہن بالکل ایک نئی طرح سے متاثر ہوتا ہے۔ کیا متعلم نے خود سے کبھی یہ نہیں پوچھا کہ قبل اسکے کہ کچھ کہے کہنے کی نیت کس قسم کا ذہنی واقعہ ہوتی ہے۔ یہ نیت اور نیتوں سے بالکل جداگانہ اور ممیز ہوتی ہے، اور اس لئے شعور کی ایک ممیز و جداگانہ کیفیت ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ اس کا کتنا حصہ ممیز قسم کی حسی تمثالات پر مشتمل ہوتا ہے۔ خواہ وہ الفاظ کی ہوں یا اشیا کی۔ بہ مشکل کوئی تمثال ایسی ہوگی۔ ذرا توقف کرو الفاظ و اشیا ذہن کے سامنے آجاتے ہیں اور انتظار و قیاس کی ضرورت نہیں رہتی۔ لیکن جونہی وہ الفاظ جو اس کی جگہ لیتے ہیں یاد آجاتے ہیں یہ ان کی بتدریج تقدیم کرتی ہے۔ اگر وہ اس کے موافق ہوتے ہیں تو یہ ان کو صحیح کہتی ہے اور اگر مخالف ہوتے ہیں تو رد کر دیتی ہے۔ اس کو فلاں فلاں بات کی کہنے کی نیت کے نام سے موسوم کر سکتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ہماری حیات ذہنی کا ایک ثلث اس قسم کی مربع تناظری کیفیتوں پر مشتمل ہوتا ہے، جو الفاظ کی صورت میں منتقل نہیں ہوتیں۔ ایک شخص کو ایک نئی شے پڑھنے کے لئے دیجاتی ہے، وہ اس کو بہ آواز پڑھتا ہے، اور بغیر اسکو پہلے سے دیکھے ہوئے مناسب الفاظ پر زور دیتا جاتا ہے۔ اس کی کیا وجہ ہو سکتی ہے۔ اگر ابتدا ہی سے اس کو آئندہ جملے کی کم از کم عام شکل کا اندازہ نہ ہو، جو اس کے موجودہ لفظ کے شعور کے ساتھ موقع بموقع الفاظ پر زور دینے کا باعث ہوتا ہے، تو اس طرح سے وہ ہرگز نہ پڑھ سکے۔ الفاظ پر اس طرح سے زور دینا ہے جملہ کی ترکیب نحوی پر مبنی ہوتا ہے۔ اگر ہماری نظر سے ”اس سے زیادہ نہیں“ گذرتا ہے تو ہم ”کہ“ کی توقع کرتے ہیں۔ اگر جونکہ پڑھتے ہیں ”تو اس لئے“ ”یا لہذا“ کی توقع کرتے ہیں، اور آئندہ ترکیب نحوی کا یہ اندازہ اس قدر صحیح ہوتا ہے کہ جو شخص اس کتاب کے جس کو وہ باآواز پڑھتا ہے چار جملے بھی نہ سمجھ سکے، اس کے بھی پڑھنے سے یہ معلوم ہوگا کہ بہت ہی سمجھ کر پڑھ رہا ہے!

ان واقعات کی بعض لوگ اس طرح توجیہ کرینگے، کہ یہ سب ایسی حالتیں ہیں جن میں بعض تمثالات قانون ائتلاف کے ذریعہ سے بعض کو اس سرعت کے ساتھ تہیج کردیتی ہیں کہ بعد میں ہم کو خیال ہوتا ہے، کہ ہم نے ان خفیف تمثالات کے رجحانات پیدا ہوتے ہوئے اس سے پہلے کہ یہ واقعات موجود ہوں محسوس کرلئے تھے۔ اس خیال کے لوگوں کے لئے شعور کے لئے جو سامان ہوسکتا ہے، وہ متعین قسم کی تمثالات ہی ہوتی ہیں۔ رجحانات موجود ہوتے ہیں لیکن یہ خارجی نفسیاتی کے لئے واقعات ہوتے ہیں موضوع مشاہدہ کے لئے نہیں ہوتے۔ اس طرح سے رجحان نفسیات میں صفر کے مثل ہوتا ہے۔ اس کے صرف نتائج محسوس ہوتے ہیں؛

اب میں جس شے کے لئے جھگڑتا ہوں اور جس بات کے ثابت کرنے کے لئے امثلہ جمع کرتا ہوں وہ یہ ہے، کہ رجحانات صرف خارجی تشریحات نہیں ہوتے، بلکہ یہ چشمہ کے معروضات میں سے ہوتے ہیں جس کو ان کا داخلی طور پر وقوف ہوتا ہے، اور جس کو صرف اس طرح سے بیان کرسکتے ہیں، کہ یہ بڑی حد تک احساس رجحان پر مشتمل ہوتی ہیں جو اکثر اس قدر مبہم ہوتے ہیں کہ ہم ان کا نام بھی نہیں بتا سکتے۔ مختصر یہ کہ جس شے کی طرف میں توجہ منعطف کرانا چاہتا ہوں وہ ہماری زندگی کا یہ واقعہ ہے کہ مبہم و موہوم ٹھیک اپنی جگہ لے لیتے ہیں، باب ۱۸ میں معلوم ہوگا کہ مسٹر گیلٹن اور پروفیسر ہکسلے ہیوم اور برکلے کے اس مضحکہ خیز نظریہ کے رد کرنے میں ایک قدم اور آگے بڑھ گئے ہیں کہ ہم کو پوری طرح ممیز و متعین چیزوں کے علاوہ اور کسی شے کے تمثالات نہیں ہوسکتے۔ اگر ہم اس تصور کو بھی رد کردیں جو مذکورۂ بالا نظریہ سے کسی قدر کم مضحکہ خیز نہیں ہے کہ شعوری حالتوں سے خارجی اوصاف کا تو علم ہوتا ہے، لیکن علائق کا نہیں ہوتا، تو ہم ایک درجہ اور ترقی کرجائینگے۔ لیکن یہ اصلاحات کچھ انتہا پسندوں کے نہیں ہیں۔ جس شے کو تسلیم کرنا پڑتا ہے، وہ یہ ہے کہ قدیم نفسیات کی حالت اس شخص کی سی ہے جو کہتا ہے کہ دریا میں گھڑوں مٹکوں پیپوں پانی ہوتا ہے۔ اگر دریا میں گھڑے مٹکے واقعاً موجود بھی ہوں تو بھی دریا کا پانی ان کے

درمیان سے بہے گا۔ چشمۂ شعور کی اس آزاد روانی کو قدیم علمائے نفسیات نظر انداز کر جاتے ہیں۔ ذہن کی ہر ممیز تمثال اس پانی میں رنگی اور ڈوبی ہوئی ہوتی ہے، جو اس کے گرد و پیش بہتا ہے۔ اس کے ساتھ اس کے قریب و بعید کے علائق کی حس ہوتی ہے کہ یہ کہاں سے آتی ہے اور ہم کو کہاں لیجائیگی۔ تمثال کی اہمیت اور اس کی قدر و قیمت اسی ظل کے اندر ہوتی ہے، جو اس کے ساتھ اور اس کو محیط ہوتی ہے۔ یا یوں کہو کہ یہ اس کے ساتھ مل جل کر ایک ہو جاتی ہے اور اس کی ہڈی، اُس کی ہڈی اس کا گوشت اُس کا گوشت بنجاتا ہے، یہ سچ ہے کہ یہ اس کو اسی شئے کی تمثال چھوڑتا ہے، جو کہ یہ پہلے تھی مگر یہ اس کو اس شئے کی ایسی تمثال بنا دیتا ہے، جو نئی بنی ہوئی اور تازہ اتری ہوئی ہوتی ہے؛

وہ موہوم خاکہ کیا شے ہوتا ہے جو کسی تماشہ کھیل یا کتاب کی "صورت" کا ہمارے ذہن میں رہ جاتا ہے، اور جس پر جب کہ وہ شے واقعاً ہمارے سامنے ہوتی ہے، تو ہم حکم صادر کرتے ہیں۔ ایک حکمی یا فلسفیانہ نظام کے متعلق ہمارا تصور کیا ہوتا ہے۔ بڑے حکیموں کو اشیا کے باہمی علاقہ کی وسیع جھلکیں محسوس ہوتی ہیں مگر ان کا یہ عمل اس قدر سریع ہوتا ہے، کہ اتنی دیر میں لفظی تمثالات بھی مشکل ہی سے داخل ہو سکتی ہیں۔ ہم سب کو اس قسم کا ہمیشہ ایک شعور ہوتا ہے، کہ ہمارا فکر کس طرف کو جا رہا ہے۔ یہ اور کسی احساس کی طرح سے ایک احساس ہوتا ہے، اس امر کا کہ کون سے خیالات اب پیدا ہونے والے ہیں قبل اس کے کہ وہ پیدا ہوں۔ شعور کے اس ساحت نظر کی وسعت میں بہت تغیر ہوتا ہے اور بیشتر ذہنی تازگی اور تکان کی کیفیت پر مبنی ہوتا ہے جب ہمارے اذہان تازہ ہوتے ہیں ان کا افق بہت وسیع ہوتا ہے۔ موجودہ تمثال اپنے سے بہت پہلے اپنے تناظر کی جھلک دکھا دیتی ہے، اور وہ حلقے بہت پہلے سے منعکس ہو جاتے ہیں جن کے اندر فکر کی ہنوز تولید نہیں ہوئی ہے۔ معمولی حالات میں محسوس علائق کا ظل بہت محدود ہوتا ہے، اور انتہائی دماغی ضعف کی حالتوں میں افق تنگ ہو کر ایک گذر لنے والے لفظ کی حد تک محدود رہ جاتا ہے۔ لیکن اتلافی ہشنیر می آئندہ لفظ کے لئے سامان فراہم کر دیتی ہے

جس سے معمولی تسلسل باقی رہتا ہے، اور تھکا متفکر آخر کار کس نتیجہ تک پہنچ جاتا ہے بعض اوقات وہ اپنے آپ کو مبتلائے شک پاتا ہے کہ کہیں میرے خیالات بالکل ٹھہر تو نہیں گئے ہیں۔ مگر اور پیچھے کی مبہم حس اس کو آئندہ زیادہ ممیز و قطعی اظہار تک پہنچنے کے لئے کشمکش پر آمادہ کرتی ہے، کہ یہ کیا ہوگا۔ اور اس کی گفتار کی سستی سے یہ معلوم ہوتا ہے اس قسم کی حالتوں میں محنت فکر کس قدر دشوار ہوگی؛

اس امر کا وقوف کہ ہمارے خیالات بالکل رک گئے ہیں اس وقوف سے مختلف ہوتا ہے، کہ ہمارے خیالات ایک نتیجہ پر پہنچ کر ختم ہو گئے ہیں۔ ذہن کی اس حالت کا مظہر آواز کا وہ اُتار ہے، جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے، جملہ ختم ہوگیا، اور اس کے بعد سکوت ہوتا ہے۔ اول الذکر حالت کا مظہر کھانسنا اور کھنکارنا سا ہوتا ہے، یا پھر کوئی اس قسم کا لفظ، جیسے کہ وغیرہ یا علیٰ ہذا القیاس ہے۔ مگر غور کرنے کے قابل بات یہ ہے، کہ جملہ کا ہر جزو جو غیر مکمل رہ جاتا ہے، مختلف احساس پیدا کرتا ہے، اور یہ اس خیال پیشیں کی بنا پر ہوتا ہے، جو ہم کو اس امر کا ہوتا ہے، کہ ہم اس کو ختم کرینگے۔ یہ لفظ "و" اور علیٰ ہذا القیاس ایسا عکس ڈالتے ہیں، اور معروض فکر ایسا حصہ ہوتا ہے جیسی کہ بین ترین تمثال ہوگی؛

پھر دیکھو جب ہم کوئی نکرہ استعمال کرتے ہیں، مثلاً انسان اور اسکو عام معنی میں لیتے ہیں جس کا تمام ممکن انسانوں پر اطلاق ہو سکے، تو ہم کو اپنی نیت کا پوری طرح سے علم ہوتا ہے، اور اس میں اور اپنے معنی میں، جب ہم اس سے ایک خاص جماعت، یا صرف ایک شخص جو کہ ہمارے سامنے ہوتا ہے، مراد لیتے ہیں نہایت ہوشیاری کے ساتھ امتیاز کرتے ہیں۔ تعقل کے باب میں معلوم ہوگا کہ ہمارے لئے امتیاز نیت کس قدر ضروری ہوتا ہے۔ یہ اپنا اثر کل جملہ پر ڈالتا ہے، اُس سے ماقبل پر بھی اور مابعد پر بھی جہاں لفظ انسان ہوتا ہے؛

ان تمام واقعات کو دماغی عمل کی اصطلاح میں بیان کرنا بالکل سہل ہے۔

جس طرح سے "کہاں سے" کی گونج، اپنے فکر کے نقطہ آغاز کا احساس، غالباً اعمال کے فنا ہونے والے ہیجان پر مبنی ہوتا ہے، جو ایک لمحہ پہلے واضح طور پر موجود تھے، اسی طرح سے کہاں کو نقطۂ اختتام کا ذائقہ پیشین ہوتا ہے اور یہ ان قطعات یا اعمال کے بڑھنے والے ہیجان پر مبنی ہونا چاہئے جو ایک لمحہ کے بعد کسی ایسی شے کے دماغی متلازم ہونگے، جو اسوقت دماغ کے اندر واضح وجلی طور پر موجود ہوگی۔ اگر اس عصبی حالت کو انحناء کے ذریعے سے ظاہر کریں تو یہ ذیل کی شکل اختیار کریگا:

شکل نمبر ۲۷

افقی خط کا ہر نقطہ کسی دماغی قطعہ یا عمل کا نمائندہ ہے۔ اس خط کے اوپر انحناء کی بلندی کسی دماغی شدت عمل کو ظاہر کرتی ہے۔ انحناء جن شدتوں کو ظاہر کر رہا ہے، اس کے اندر تمام شدتیں موجود ہیں۔ لیکن جو اس کی چوٹی سے پہلے ہیں، وہ ایک منٹ پہلے زیادہ شدید تھیں اور جو اس کے بعد ہیں وہ ایک منٹ بعد سب سے زیادہ شدید ہونگی اگر میں ا ب ت ث ج ح خ د پڑھوں تو ث کے کہنے کے وقت نہ تو ا ب ت اور ج ح خ میرے شعور سے قطعاً خارج نہیں ہوتے۔ بلکہ دونوں اپنے انداز میں موجود ہوتے ہیں اور خفیف سی روشنی کو ث کی قوی تر روشنی کے ساتھ آمیز کر دیتے ہیں کیونکہ دونوں کی عصبی کیفیت ایک حد تک بیدار ہوتی ہے۔

عام طور پر اس قسم کے غلطیاں ہوتی ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے، کہ دماغی اعمال اس سے پہلے متہیج ہونے لگتے ہیں کہ ان کے ساتھ جو خیالات

منسلک ہوتے ہیں، وہ آسکیں۔ یعنی واضح وسکونی شکل میں میری مراد گفتگو اور تحریر کی وہ غلطیاں ہیں، جن کی بنا پر ہم الفاظ کے ادا کرنے میں یا ہجے کرنے میں غلطی کرتے ہیں اور کسی دوسرے لفظ کے حرف یا ہجے کو داخل کر دیتے ہیں جس کی باری ابھی ہونے والی ہے۔ یا ممکن ہے ایسا ہو کہ وہ پورا، پورا لفظ جو بعد میں آنے والا ہو پہلے ادا ہو جاتا ہے ایسی حالتوں میں دو باتوں میں سے ایک بات لازمی طور پر ہوتی ہوگی۔ یا تو کوئی مقامی حادثہ تغذیہ اس عمل کو روک دیتا ہے جو ہونے والا تھا، یا کوئی مخالف مقامی حادثہ بعد کے عمل کو قوی کر دیتا ہے اور ان کے قبل از وقت پھوٹ پڑنے کا باعث ہوتا ہے۔ ائتلاف کے باب میں ہمارے سامنے بہت سی مثالیں اس واقعی اثر کی آئینگی جو وہ شعور پیدا کرتا ہے، جس کا عصبی عمل ہنوز انتہائی شدت کے ساتھ تہیج نہیں ہوا ہے؛

اس کی حالت موسیقی کی زائد سرتیوں کی سی ہے۔ مختلف آلات سے ایک ہی سر ادا ہوتا ہے، مگر ہر ایک کی آواز مختلف ہوتی ہے، کیونکہ ان میں سے ہر ایک اس سر سے کچھ زائد بھی ادا کرتا ہے، یعنی مختلف بالائی ذہن جو ایک آلہ کی دوسرے آلہ سے مختلف ہوتی ہیں۔ کان ان کو علیحدہ نہیں سنتا۔ یہ اصلی سر کے ساتھ ملی ہوئی ہوتی اور اس کی کیفیت بدل دیتی ہیں۔ اسی طرح سے بڑھنے اور گھٹنے والے دماغی اعمال ملجاتے ہیں اور ان اعمال کی نفسی کیفیت کو متغیر کر دیتے ہیں، جو ان کے انتہائی سر پر ہوتی ہیں؛

ہم نفسی زائد سرتی امتزاج، یا حاشیے کے لفظ دماغی عمل کے اس خفیف اثر کو ظاہر کرنے کے لئے استعمال کرتے ہیں جو اس کا ہمارے فکر پر مرتب ہوتا ہے، جبکہ یہ اسکو ان علائق واشیا سے واقف کرتا ہے جن کا صرف مبہم طور پر ادراک ہوتا ہے؛

پس اگر ہم مختلف اعمال کے وقوفی فعل پر غور کریں تو ہم کو اس امر کا یقین ہوسکتا ہے کہ ان حالتوں کے مابین جو محض واقفیت ہوتی ہیں، اور ان میں جو علم ہوتی ہیں (دیکھو صفحہ ۲۵۳) جو فرق ہے وہ تقریباً کلیتہً نفسی حاشیوں اور سرتیوں کے فرق میں تحویل ہوسکتا ہے۔ ایک شئے کے متعلق علم جو ہوتا ہے وہ اس کے علائق کا علم ہوتا ہے۔ اس کے ساتھ واقفیت محض وہ ارقام

ہوتا ہے جو اس سے آلات حس پر مرتب ہوتا ہے۔ اس کے اکثر علائق کا علم ہم کو ظلی اور حاشیہ کے مبہم علائق کی صورت میں ہوتا ہے۔ اور دوسرے مضمون کی طرف رجوع کرنے سے قبل مجھے اس احساس نسبت کے متعلق کچھ ضرور کہنا چاہئے کیونکہ یہ بھی ذہنی چشمہ کی نہایت ہی دلچسپ خصوصیت ہے؛

ہمارے تمام ارادی افکار میں کوئی نہ کوئی بحث یا موضوع ہوتا ہے جس کے گرد ہمارے فکر کے تمام افراد گردش کرتے ہیں۔ بعض اوقات یہ موضوع ایک مسئلہ ہوتا ہے، ایک خلا جو ہنوز کسی ممیز تصور لفظ یا ترکیب سے پر نہیں ہوا لیکن (جو اس طرح سے جس کا پہلے کچھ بیان ہو چکا ہے) ہمکو نہایت شدید فعلی، اور متعین نفسی طریق پر متاثر کرتا ہے۔ وہ تمثالات اور ترکیبیں جو ہمارے ذہن میں گذرتی ہیں کیسی ہی ہوں، ہم ان کا اس تکلیف دہ خلا کے ساتھ تعلق محسوس کرتے ہیں۔ اس کا پر کرنا ہمارے فکر کا مقسوم ہوتا ہے۔ بعض ہم کو اس تکمیل کے قریب لے آتے ہیں۔ بعض کو خلا بالکل بے تعلق بتاتا ہے۔ ہر ایک خیال علائق کے محسوس حاشیہ کے اندر تیر کر آتا ہے، جس کی مذکورہ خلا انتہا ہوتی ہے۔ یا بجائے ایک متعین خلا کے ممکن ہم کو صرف ایک دلچسپی کی حالت محسوس ہوتی ہو۔ اس صورت میں حالت کتنی ہی مبہم کیوں نہ ہو، یہ اسی طرح عمل کریگی اور اس قسم کے استحضارات پر جو ذہن میں داخل ہونیکے بعد اس کو مناسب معلوم ہونگے، ان پر ایک محسوس تعلق کی چادر ڈال دے گی، اور جو اس سے متعلق نہ ہونگے، ان کو پریشانی اور بے تعلقی کے احساس سے متاثر کردیگی۔

پس ہمارے موضوع سے تعلق یا دلچسپی بطور حاشیہ کے ہر وقت محسوس ہوتی رہتی ہے خصوصاً موضوع کی ہمنوائی اور مخالفت معاونت اور رکاوٹ کے تعلق کا تو ہر وقت احساس رہتا ہے۔ جب احساس معاونت ہوتا ہے، تو ہم مطمئن ہوتے ہیں۔ احساس مزاحمت سے ہم بے اطمینان و پریشان ہوتے ہیں اور اس طرح سے غلطاں و پیچاں ہوتے ہیں، کہ گویا اور خیالات و افکار کی تلاش میں ہوں۔ اب اگر کوئی ایسا خیال ہو جس کے حاشیہ کی کیفیت سے ہمکو یہ احساس

ہوتا ہو، کہ سب کچھ ہماری مرضی کے مطابق ہو رہا ہے، تو وہ ہمارے فکر کا قابل قبول رکن ہوتا ہے۔ اب یہ کسی قسم کا خیال کیوں نہ ہو۔ شرط صرف اسقدر ہوتی ہے، کہ علائق کے اس خاکہ میں جس میں کہ دلچسپ موضوع واقع ہوتا ہے ہم کو یہ احساس ہو، کہ اس میں یہ بھی جگہ رکھتا ہے۔ یہ اس کو ہمارے سلسلہ تصورات کا موزوں و مناسب جزو بنا دینے کے لئے بالکل کافی ہوتا ہے۔

ایک سلسلۂ خیال کے لئے جو شے اہم ہوتی ہے، وہ اس کا نتیجہ ہوتا ہے۔ یہ اس کے معنی یا جیسا کہ ہم کہتے ہیں اس کا موضوع ہوتا ہے۔ یہی شے باقی رہتی ہے حالانکہ فکر کے اور افراد حافظہ سے محو ہو جاتے ہیں۔ معمولاً یہ نتیجہ ایک لفظ یا ترکیب یا جزئی تمثال، عملی حالت یا عزم ہوتا ہے جو یا تو ایک مسئلہ کا جواب دینے کے لئے پیدا ہوتا ہے یا ایک پہلے سے موجود خلا کو پُر کرنے کے لئے، جو ہم کو پہلے پریشان کر رہا تھا یا ہم سلسلۂ خیال میں اس پر آجاتے ہیں۔ بہر حال یہ چشمہ کے اور حصوں سے اس خاص دلچسپی کی بنا پر جو موضوع کو اس کے ساتھ ہوتی ہے ممتاز و نمایاں رہتا ہے۔ یہ دلچسپی اس کو روکے رکھتی ہے اور جب یہ آتا ہے، تو اس کی آمد کو ایک قسم کا اہم موقع بنا دیتی ہے، توجہ کو اسطرف مبذول کرتی ہے اور ہمیں اس طرف سکونی انداز میں غور کرنے پر مجبور کرتی ہے۔

چشمے کے وہ اجزا جو ان سکونی نتائج سے پہلے ہوتے ہیں، ان کے حصول کا باعث ہوتے ہیں۔ اور اگر ایک ہی نتیجہ حاصل ہو تو بھی اس کے ہی وسائل بہت مختلف ہو سکتے ہیں کیونکہ چشمہ فکر کے معنی ایک ہی ہونگے۔ اس سے کچھ فرق واقع نہیں ہوتا کہ وسائل کیا ہیں۔ وسائل کی عدم اہمیت اس واقعے سے ظاہر ہوتی ہے کہ جب نتیجہ حاصل ہو جاتا ہے، تو ہم اس کے حصول سے پہلے کے اکثر مدارج کو بھول جاتے ہیں۔ جب ہم ایک دعوے کو اپنی زبان سے نکال چکتے ہیں، تو ایک لمحہ بعد ہم اپنے صحیح الفاظ بہ مشکل یاد کر سکتے ہیں۔ اگرچہ ہم اس کا دوسرے الفاظ میں سہولت کے ساتھ اعادہ کر سکتے ہیں۔ ایک کتاب جو ہم پڑھ چکتے ہیں، اس کا عملی نتیجہ ہم کو یاد رہتا ہے اگرچہ ہم

اس کے جملوں کا اعادہ نہ کر سکیں؟

دشواری صرف یہ فرض کرنے میں معلوم ہوتی ہے، کہ محسوس تعلق وعدم تعلق کا حاشیہ تمثالات کے مختلف مجموعوں میں ایک ہی ہو سکتا ہے۔ ایک سلسلۂ الفاظ کو جو ذہن میں سے گذرتا ہے، اور ایک طرف ایک خاص نتیجہ تک لیجاتا ہے اور دوسری طرف لمسی بصری اور دیگر خیالات کے بے لفظ مجموعہ کی طرف لیجاتا ہے، جو ایک ہی نتیجہ تک پہنچنے کا موجب ہوتے ہیں۔ کیا وہ ظل یا حاشیہ یا خاکہ جس میں ہم کو الفاظ محسوس ہوتے ہیں وہی ہو سکتا ہے، جس میں تمثالات ہوتے ہیں۔ کیا اختلاف اصطلاحات اختلاف علائق کے احساس کو مستلزم نہیں ہوتا؟

اگر اصطلاحات کو محض حسوں کی حیثیت سے لیا جائے تو بیشک یہ اختلاف علائق کے احساس کو مستلزم ہوتا ہے۔ مثلاً الفاظ ایک دوسرے کے ہم قافیہ ہو سکتے ہیں۔ مگر بصری تمثالات میں ایسی مطابقت نہیں ہو سکتی۔ لیکن افکار اور حسوں کو جس طرح سمجھا جاتا ہے اس طرح سے الفاظ نے طویل ائتلاف کی بنا پر باہم اور نتیجہ کے ساتھ مخالفت یا مطابقت کے حاشئے قائم کرتے ہیں جو اسی قسم کے بصری ولمسی اور دیگر تصورات کے حواشی کے ساتھ بالکل متوازی رہتے ہیں۔ ان حواشی کا سب سے اہم عنصر محض جہت فکر کے صحیح یا غلط ہونے یا اس کی ہمنوائی یا مخالفت کا احساس ہوتا ہے۔ جہاں تک مجھے علم ہے ڈاکٹر کیمبل نے اس واقعہ کی بہترین تحلیل کی ہے۔ ان کے بیان کا اکثر اقتباس ہوتا ہے، اور اس مقام پر ضرورت ہے کہ اس کا اقتباس کیا جائے۔ اس باب کا عنوان ہے کہ "اس کی کیا وجہ ہے کہ لکھنے والے اور پڑھنے والے دونوں بے معنی باتوں کو محسوس کرنے سے قاصر رہتے ہیں"۔ مصنف اس سوال کا جواب دیتے ہوئے مندرجہ ذیل امور بیان کرتا ہے"۔

[وہ کہتا ہے کہ] ایک زبان کے مختلف لفظوں کے مابین ان لوگوں کے ذہنوں میں جو اس کو بولتے ہیں، جو ربط یا تعلق قایم ہو جاتا ہے وہ محض اس پر مبنی ہوتا ہے، کہ وہ الفاظ مربوط یا مسلسل اشیا کی علامات کے طور پر استعمال ہوتے ہیں۔ ہندسہ کا یہ اصول ہے کہ جو اشیاء ایک ہی شے کے مساوی ہوتی ہیں وہ

باہم بھی مساوی ہوتی ہیں۔ اسی طرح اس کو بھی نفسیات میں اصول کی طرح تسلیم کیا جا سکتا ہے، کہ جو تصورات ایک تصور سے ارتباط رکھتے ہوں ان میں آپس میں ارتباط ہوتا ہے۔ لہذا ایسا ہوگا کہ اگر دو چیزوں کے ربط کا تجربہ کر کے ان کے متعلقہ تصورات میں ائتلاف ہو جائے (جو لازمی طور پر ہوگا) اور چونکہ ہر تصور اپنی علامت سے بھی مرتبط ہوگا، اس لئے تصورات کی علامات میں بھی ائتلاف ہو جائیگا۔ لہذا اصوات کا بہ حیثیت علامات کے اس طرح تعقل کیا جائے گا کہ ان میں ایسا ربط ہے جو اس ربط کے مماثل ہے، جو ان اشیا کے مابین ہے جن کی یہ علامتیں ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ اصوات کو بہ حیثیت علامات کے خیال کیا جائے، کیونکہ ہم لکھنے پڑھنے بولنے سننے میں ہر لحظہ ان کو ایسا ہی خیال کرتے ہیں۔ جب ہم ارادۃً انتزاع کرتے ہیں اور ان کو محض اصوات خیال کرتے ہیں، تو ہم کو فوراً احساس ہوتا ہے کہ یہ بالکل غیر مربوط ہیں اور ان میں اس کے علاوہ اور کوئی تعلق ہی نہیں ہے جو آواز اور لہجہ کی مشابہت سے پیدا ہوتا ہے۔ مگر ان پر اس طرح غور کسی خاص غرض کی بنا پر ہوتا ہے، جو پہلے سے ذہن میں ہوتی ہے، اور اس کے لئے کوشش کی ضرورت ہوتی ہے جو معمولی گفتگو میں صرف نہیں ہوتی۔ معمولی گفتگو میں عموماً ان کو علامات خیال کیا جاتا ہے، یا اس کے خلاف ان کو علامات کے ساتھ خلط کر دیا جاتا ہے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ جس طرح سے اب بیان کیا گیا ہے، ہم غیر محسوس طور پر ان کے مابین ایک تعلق خیال کرنے لگتے ہیں، جو اس سے بالکل مختلف ہوتا ہے، جس کی اصوات فطری طور پر قابلیت رکھتی ہیں"۔

"اب اس کو تعقل عادت یا رجحان ذہنی جو کچھ بھی کہو یہ زبان کی کثرت استعمال اور اس کی ساخت سے بہت قوی ہو گیا ہے۔ زبان ہی ایک واحد ذریعہ ہے، جس کے واسطہ سے ہم اپنا علم اور اپنے انکشافات دوسروں تک پہنچاتے ہیں، اور جس کے ذریعہ سے دوسروں کا علم اور انکشافات ہم تک پہنچتے ہیں۔ اس واسطہ سے متواتر کام لینے سے یہ لازمی طور پر ہوتا ہے کہ جب

اشیا میں باہم ربط و تعلق ہوتا ہے، تو جو الفاظ ان چیزوں کی طرف اشارہ کرتے ہیں وہ عموماً گفتگو میں بھی مربوط ہو جاتے ہیں۔ اس لئے الفاظ اور علامات بذات خود اور معمولی قربت کی بنا پر تصور میں ایک تعلق قائم کر لیتے ہیں جو اس کے علاوہ ہوتا ہے، جو ان کو باہم ربط و تعلق رکھنے والی اشیا کی علامات کی حیثیت سے حاصل ہوتا ہے۔ اس کے بعد یہ رجحان زبان کی ساخت کی وجہ سے اور بھی قوی ہو جاتا ہے۔ تمام زبانیں (حتی کہ وحشی ترین بھی جو اب تک منصۂ شہود پر آئی ہیں) باقاعدہ اور تمثیلی ساخت رکھتی ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اشیا کے مابین یکساں تعلق ہوتا ہے، جو یکساں طور ہی پر بیان کیا جاتا ہے۔ یعنی اس کے مطابق گردانوں مشتقات ترکیبات ترتیب الفاظ اجزا کے ایک پر ایک رکھنے زبان کی قواعدی ساخت اور حالت جس کی بھی متقاضی ہو اس سے کام لیا جاتا ہے۔ اب چونکہ زبان کے عادتی استعمال سے (اگرچہ یہ بالکل بے قاعدہ ہو) جہاں کہیں فطرت خارجی میں اشیا کے مابین ربط ہوتا ہے، تو جو علامات ان کو ظاہر کرتی ہیں، وہ بھی مربوط ہو جاتی ہیں۔ پس زبان کی باقاعدہ ساخت سے علامات کے اس تعلق کو اس تعلق کے مطابق خیال کیا جاتا ہے، جو ان کے نمونوں کے مابین ہوتا ہے"۔

اگر ہم انگریزی اور فرانسیسی دونوں جانتے ہوں اور فرانسیسی میں ایک جملہ شروع کریں، تو اس کے بعد جتنے لفظ آتے ہیں وہ فرانسیسی ہوتے ہیں، اور بہت ہی کم ایسا ہوتا ہے، کہ ہماری زبان سے انگریزی لفظ نکلے۔ فرانسیسی الفاظ میں جو یہ ربط ہے، وہ محض میکانکی طور پر دماغی قانون کی طرح سے عمل نہیں کرتا۔ یہ کچھ ایسی شے ہوتی ہے جس کو ہم اسوقت واقعاً محسوس کرلتے ہیں۔ ہماری فرانسیسی جملے کے سمجھنے کی قابلیت کبھی اس قدر پست نہیں ہو جاتی، کہ ہمیں اس کا پتہ نہ چلے کہ جو الفاظ سماعت میں آرہے ہیں وہ بہ اعتبار زبان باہم مربوط ہیں۔ ہماری توجہ مشکل سے قدر پریشان ہو سکتی ہے کہ اگر انگریزی لفظ داخل کردیا جائے تو اس تغیر پر ہم چونک نہ پڑیں۔ الفاظ کے مربوط ہونے کا اس قسم کا احساس اقل درجے کا حاشیہ ہے جو ان کے ساتھ ہوسکتا ہے۔ مگر اس امر کا مبہم ادراک کہ جتنے الفاظ ہم سنتے ہیں

وہ ایک ہی زبان کے ہوتے ہیں، اور ایک ہی زبان کے خاص روزمرہ سے تعلق رکھتے ہیں، اور اس کے قواعد کے تسلسل سے ہم آشنا ہیں عملی طور پر یہ تسلیم کرنے کے مساوی ہے، کہ جو کچھ ہم سن رہے ہیں وہ ایک معقول بات ہے۔ لیکن اگر غیر معمولی اور باہر کے لفظ داخل کر دئے جائیں، اگر قواعد کی کوئی غلطی پیدا کر دی جائے، یا غیر متعلقہ لغات اچانک داخل کر دئے جائیں، مثلاً چوہے دان یا چڑیا کی چونچ جیسے لفظ فلسفیانہ گفتگو میں داخل کر دئے جائیں تو جملہ کا گویا منہ بگڑ جاتا ہے۔ ہم کو بے آہنگی سے گویا کہ ایک دھکا سا لگتا ہے، اور خواب آلودہ تسلیم کی سی کیفیت تشریف لیجاتی ہے۔ ان حالتوں میں احساس معقولیت ایجابی نہیں بلکہ سلبی شے معلوم ہوتی ہے، کیونکہ یہ حذو فکر بیں اس صدمے یا احساس بے آہنگی کے نہ ہونے پر مشتمل ہوتی ہے ؛

ان الفاظ کی موزونی کے متعلق یہ تسلیم اس قدر لطیف اور مسلسل ہوتی ہے، کہ خفیف سی قرأت کی غلطی مثلاً موودت، کے بجائے "سوت" "عبادت کے بجائے عبارت کی ایسا سننے والا بھی تصحیح کر دیتا ہے، جس کی توجہ اس قدر منتشر ہوتی ہے کہ وہ جملہ کے مفہوم کا کوئی تصور نہیں رکھتا ؛

اس کے برعکس اگر الفاظ واقعاً ایک ہی لغت سے تعلق رکھتے ہوں اور کلام صرفی ونحوی ترکیب کے اعتبار سے صحیح ہو، تو ایسے جملے جن کے قطعیاً کوئی معنی نہیں ہوتے بولے جاسکتے ہیں، اور ان پر کوئی اعتراض نہیں کرتا۔ عبادت کے اوقات کے وعظ ایک ہی قسم کی مروجہ ترکیبات کا استعمال اور پیشہ سطری تحریرات اور اخبار نویسوں کے مضامین اس کی مثالوں سے پُر ہیں۔ مجھے یاد ہے کہ جیروم پارک میں ایک بار ورزشی کرتب ہوئے تھے، اس کے متعلق اخبار میں لکھا تھا "طیور درختوں کی چوٹیوں کو اپنے نغمہ سحری سے پر کر رہے تھے، جس سے ہوا مرطوب ٹھنڈی اور خوشگوار ہو رہی تھی۔ غالباً نامہ نگار نے بے سمجھے جلدی میں اس کو لکھا تھا۔ اور اکثر پڑھنے والوں کو بھی اس کی طرف توجہ نہیں ہوئی۔ حال ہی میں بوسٹن سے ۸۴، صفحے کی ایک کتاب شائع ہوئی ہے جو اس قسم کی مہمل عبارتوں سے پُر ہے ؛

ہر سال ایسی تصانیف شائع ہوتی رہتی ہیں، جن کے مضامین سے یہ معلوم ہوتا ہے ان کے مصنف فی الواقع مجنون ہیں۔ متعلم اگر مذکورہ کتاب کو پڑھے تو یہ اس کو شروع سے آخر تک مہمل معلوم ہوگی۔ اس قسم کی حالتوں میں اس امر کا پتہ چلانا کہ مصنف کے ذہن میں الفاظ کے مابین کس قسم کا ربط ہوگا ناممکن ہے۔ خارجی معنی اور مہمل کے مابین حد فاصل کا تعین کرنا بہت دشوار ہے۔ نو ذہنی طور پر الفاظ کا مجموعہ بامعنی ہو سکتا ہے۔ حتیٰ کہ خواب کے غیر مربوط ترین الفاظ کے بھی معنی ہو سکتے ہیں، شرط یہ ہے کہ انسان کو ان کے مربوط ہونے کے متعلق شک نہو ہیگل کی ذرا ادق عبارتوں کو لو۔ ان کے متعلق یہ اعتراض خاصی حد تک معقول ہوتا ہے، کہ ان کے اندر جو معقولیت ہے آیا وہ محض اس واقعے سے کچھ زیادہ ہے کہ الفاظ سب کے سب ایک لغت کے ہوتے ہیں۔ اور قواعد صرف ونحو کے ربط سے مربوط ہوتے ہیں۔ مثلاً قربت علاقہ ذات وغیرہ ایسے الفاظ ہوتے ہیں جو بار بار آتے ہیں با ایں ہمہ اس کے متعلق کوئی شک نہیں ہوسکتا کہ ان جملوں کی معقولیت کا ذہنی احساس مصنف کے ذہن میں بروقت تحریر نہایت قوی تھا اور بعض پڑھنے والے بھی بہت زور لگا کر ان تک ممکن ہے پہنچ گئے ہوں؛

خلاصہ یہ کہ جب بعض قسم کے زبانی موتلفات موجود ہوتے ہیں، اور بعض صرف ونحو کی توقعات پوری ہو جاتی ہیں تو یہ ہمارے اس احساس کا خاصہ بڑا جزو ہوتے ہیں کہ جملے کے اندر معنی ہیں، اور اس کے اندر وحدت خیال ہے۔ قواعد صرف ونحو کی خلاف ورزی ہو تو جملہ مہمل معلوم ہونے لگتا ہے۔ مثلاً "نپولین میں بدعہدی کی تھی وہ انگریزوں سے جلاوطن کر دیا گیا سینٹ ہلینا"۔ سب سے آخری بات یہ کہ ہر لفظ میں ایک زائد سرتی ہوتی ہے، جس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ یہ ہم کو پہلے نتیجہ کی طرف لاتا ہے۔ ایک جملہ کے تمام الفاظ میں ربط کے ان تین حاشیوں کو اسطرح

پیدا کرد و کہ نتیجہ قابل حصول معلوم ہونے لگے تو سب اس جملہ کو بالکل مسلسل باوحدت اور معقول خیال تسلیم کرینگے!

اس قسم کے جملہ میں ہر لفظ کے متعلق نہ صرف یہ محسوس ہوتا ہے، کہ یہ لفظ ہے بلکہ اس کے اندر معنی بھی ہیں۔ ایک لفظ کے معنی کو اگر اس طرح حرکتی طور پر لیا جائے تو اُس کے معنی اس سے بالکل مختلف ہونگے، جو اس کے سکونی طور پر یا بغیر سیاق و سباق کے ہونگے۔ حرکتی معنی اس حاشیہ تک محدود ہوتے ہیں جن کو ہم بیان کر چکے ہیں یعنی سیاق اور نتیجہ کی محسوس موزونی وغیر موزونی تک جب لفظ مقرون ہوتا ہے، مثلاً میز بوسٹن تو مقرون معنی ان حسی تمثالات پر مشتمل ہوتے ہیں، جو بیدار ہوتی ہیں۔ جب یہ مجرد ہوتا ہے، مثلاً مجرموں کے متعلق "قانون سازی" "مغالطہ" تو اس حالت میں معنی اور الفاظ کے متہیج ہونے پر مشتمل ہوتے ہیں جو نام نہاد تعریفات ہوتی ہیں؛

ہیگل کے یہ مشہور اصول کہ وجود خالص لاشے کے مساوی ہے، اس کے الفاظ کو سکونی معنی ہیں یا بغیر اس حاشیہ کے جو ان کو جملہ کے اندر حاصل ہوتا ہے، استعمال کرنے کا نتیجہ ہیں۔ اگر ان کو انفرادی طور پر لیا جائے تو یہ سب کے سب اس بات میں مشابہ ہوتے ہیں کہ یہ کسی حسی تمثال کو متہیج نہیں کرتے۔ لیکن اگر ان کو حرکتی اعتبار سے دیکھا جائے، یا (جیسا کہ فکر) بامعنی خیال کیا جائے تو ان کے ربط کے حواشی ہوتے ہیں۔ ان کے تعلقات و انحرافات ان کے فعل اور معنی بالکل مخالف محسوس ہوتے ہیں اور سمجھے جاتے ہیں؛

اس قسم کے ملحوظات ان حالتوں سے جن میں کہ بصری تمثل حد سے زیادہ کم ہوتا ہے، جن سے کہ ہم کو مسٹر گیلٹن نے آگاہ کیا ہے، اشکال کے شائبہ تک کو رفع کر دیتے ہیں۔ میرے ایک دوست جو غیر معمولی طور پر ذہین ہیں مجھے اطلاع دیتے ہیں کہ میں اپنے ناشتہ کے دسترخوان کی کسی طرح اور کسی قسم کی تمثال قائم نہیں کر سکتا۔ جب ان سے یہ دریافت کیا گیا کہ آپ کو پھر ناشتہ کا دسترخوان یاد ہی کیونکر رہتا ہے

تو انھوں نے جواب دیا کہ میں صرف جانتا ہوں کہ اس پر چار آدمی بیٹھتے ہیں اور ایک سفید کپڑا ہوتا ہے، جس پر مکھن کی تشتری کافی دان اور مولیاں وغیرہ ہوتی ہیں۔ وہ ذہنی مادہ جس کا یہ وقوف بنا ہوا ہے، محض ذہنی تمثال معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اگر کافی گوشت ڈبل روٹی انڈوں کے الفاظ سے ایک شخص باورچی کو بلاکر مصارف ادا کرتا ہے اور صبح کے ناشتہ کا انتظام بالکل اسی طرح سے کرتا ہے، جس طرح بصری اور لمسی یادداشتوں سے کرتا تو عملی طور پر یہ خیال کرنے کیلئے اتنے ہی اچھے مواد کیوں نہیں ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ہم ان کو اکثر اعزاض کی بنا پر قوی تمثل سے بہتر خیال کر سکتے ہیں۔ فکر میں ربط اور نتیجہ دو چیزیں اہم ہوتی ہیں اور جس قسم کے ذہنی مادہ سے یہ چیزیں سب سے زیادہ سہولت سے حاصل ہوسکیں وہی بہترین ہوگا۔ اب الفاظ خواہ وہ زبان سے ادا ہوں یا نہ ہوں ہمارے لئے سب سے آسان ذہنی عناصر ہوتے ہیں یہی نہیں کہ ان کا احیاء نہایت سرعت کے ساتھ ہوتا ہے بلکہ ان کا احیاء واقعی حسوں کی حیثیت سے تجربہ کے کسی اور جزو کی نسبت زیادہ ہوسکتا ہے۔ اگر ان کے اندر یہ فائدہ نہ ہوتا تو ایسا ہونا مشکل تھا، کہ جتنی جتنی انسان کی عمر زیادہ ہوتی ہے اور اس کی قوت فکری زیادہ قوی ہو جاتی ہے، اسی قدر اس کی بصری تمثل کی قوت کم ہو جاتی ہے، اور وہ الفاظ پر بھروسہ کرتا ہے۔ رائل سوسائیٹی کے ممبروں کے ساتھ مسٹر گیلٹن نے اس امر کی تحقیق کی تھی۔ خود میں اپنے اندر اس بات کو نہایت وضاحت کے ساتھ محسوس کرتا ہوں؛

اس کے برعکس ایک گونگا اور بہرا اپنی لمسی اور بصری تمثالات کو نظام فکری میں بالکل اسی طرح بن سکتا ہے، جس طرح کہ الفاظ کے استعمال کرنے والا۔ یہ سوال کہ زبان کے بغیر فکر ممکن ہے، فلاسفہ میں بہت کچھ معرض بحث میں رہا ہے۔ مسٹر بیلارڈ نے اپنے بچپن کی بعض دلچسپ یادداشتیں لکھی ہیں، جو نیشنل کالج واشنگٹن میں گونگوں بہروں کے معلم تھے۔ ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ بالکل ممکن ہے، اس میں سے چند پیرا گراف نقل

کیے جاتے ہیں۔

بچپن میں قوت سامعہ کے باطل ہو جانے کی وجہ سے میں ان منافع سے محروم ہو گیا، جو پورے حواس والے بچوں کو اسکول کی عام ابتدائی تعلیم ہم جماعتوں کی روزمرہ کی گفتگو، والدین اور دیگر سن رسیدہ آدمیوں کی بات چیت سے حاصل ہوتے ہیں۔

"میں اپنے خیالات واحساسات کو اپنے والدین اور بھائیوں پر فطری علامات کے ذریعہ سے ظاہر کر سکتا تھا۔ جو کچھ وہ مجھ سے کہتے تھے اس کو بھی اسی ذریعہ سے سمجھ سکتا تھا۔ ہماری گفتگو روزمرہ کے معمول ہی سے متعلق ہوتی تھی اور میرے مشاہدہ کے حلقہ سے شاذ ہی متجاوز ہوا کرتی تھی ....

"آخر کار میرے والد نے ایک طریقہ اختیار کیا جس کے متعلق ان کا خیال تھا کہ اس سے کسی حد تک میرے فقدان سماعت کی تلافی ہو جائے گی۔ اور یہ طریقہ یہ تھا کہ جب کبھی انھیں کوئی کام ہوتا تو مجھے اپنے ساتھ باہر لیجاتے۔ اور میرے اور بھائیوں کی نسبت مجھے کثرت سے لیجایا کرتے، اور اس جانبداری کی بھی وجہ بیان کرتے، کہ لوگ تو کان کے ذریعہ سے بھی اطلاعات حاصل کر سکتے ہیں، اور میرا مدار صرف آنکھ پر ہے"۔

مجھے بہت اچھی طرح سے یاد ہے کہ راستے میں جو مناظر سامنے آتے تھے، ان سے میں بہت خوش ہوتا تھا، اور جان دار اور بیجان دونوں طرح کی چیزوں کا غور کے ساتھ مشاہدہ کیا کرتا تھا۔ اگرچہ میری ناقابلیت کی بنا پر ہم مصروف تکلم نہ ہو سکتے تھے۔ ان پر لطف سیروں کے دوران میں تحریری زبان کی ابتدائی تعلیم سے پہلے میں نے خود سے یہ سوال شروع کیے تھے کہ دنیا کیونکر عالم وجود میں آئی۔ جب میرے ذہن میں یہ سوال پیدا ہوا کہ انسانی اور نباتی زندگیوں کی دنیا میں ابتدا کیونکر ہوئی ہوگی۔ سورج چاند ستاروں اور زمین کے سبب کے متعلق سوچنے لگا۔

مجھے یاد ہے کہ ایک بار جب میری نظر ایک بہت بڑے اسٹے ٹھنڈ پر پڑی جو ہماری سیر کے راستے میں کہیں واقع تھا، تو میرے دل میں آیا کہ کیا یہ ممکن ہے کہ

پہلا انسان اس ٹھنڈ سے عالم وجود میں آیا ہو۔ مگر یہ ٹھنڈ محض ایسی شئے کا بقیہ ہے، جو کبھی بہت بڑا اور خوبصورت درخت ہو گا۔ مگر یہ درخت کس طرح سے عالم وجود میں آیا ہو گا، یہ اسی طرح سے زمین سے اُگا ہو گا جس طرح کہ اور چھوٹے درخت اگ رہے ہیں، اس پر میں نے اس ٹھنڈ اور انسان کی اصل کے مابین تعلق کے خیال کو مہمل سمجھ کر رد کر دیا۔

یہ بات مجھے مطلق یاد نہیں ہے کہ کس شئے نے ابتداًء میرے ذہن کو اشیا کی اصل کی طرف منعطف کیا تھا۔ اس سے پہلے میں یہ سمجھ چکا تھا کہ بچے والدین سے پیدا ہوتے ہیں، اور درخت بیجوں سے عالم وجود میں آتے ہیں۔ میرے ذہن میں اب جو سوال پیدا ہوا یہ تھا کہ پہلا انسان کس طرح سے پیدا ہوا ہو گا، اور پہلا جانور اور پہلا پودا قرنہا قرن پہلے، کیونکر پیدا ہوا ہو گا جس سے پہلے کوئی انسان کوئی جانور یا کوئی پودا نہ ہو گا۔ اسی وقت سے میں یہ جانتا تھا کہ ان سب کی ابتدا بھی ہے اور انتہا بھی۔

وہ ترتیب بیان کرنی تو ناممکن ہے جس کے مطابق میرے ذہن میں انسانوں جانوروں پودوں زمین سورج چاند وغیرہ کے متعلق مختلف سوالات پیدا ہوئے۔ ادنیٰ حیوانات پر اس قدر غور و فکر صرف نہیں ہوا جس قدر کہ انسان اور زمین پر ہوا۔ اس کی شاید یہ وجہ ہو کہ میں انسان اور حیوان کو ایک زمرے میں شمار کرتا ہوں کیونکہ مجھے یقین تھا کہ انسان فنا ہوں گے اور مرنے کے بعد پھر قبر سے نہ اٹھینگے۔ اگرچہ والدہ کہتی ہیں کہ جب میرے ایک چچا کا انتقال ہوا تو میں نے ان کے متعلق جن کو میں سوتا ہوا خیال کرتا تھا، یہ سوال کیا کہ یہ کب اٹھینگے، تو انھوں نے مجھے سمجھانے کی کوشش کی کہ یہ بہت دنوں میں بیدار ہونگے۔ میرا عقیدہ تھا کہ انسان اور حیوان کو اس قدر اہم خیال کر کے اور یہ سمجھ کر کہ یہ انسان کی ادنیٰ سطح سے تعلق رکھتے ہیں، انسان اور زمین دو ہی چیزیں تھیں جن پر میرا ذہن مصروف فکر ہوتا تھا۔

مجھے خیال ہے کہ میری عمر کوئی پانچ سال کی ہو گی جب سے کہ میں نے والدین سے اولاد کے پیدا ہونے کو اور جانوروں کی پیدائش کو سمجھنا شروع کیا تھا

میری عمر کوئی گیارہ سال کی ہو گی کہ میں اس ادارہ میں داخل ہوا جس میں میری تعلیم ہوئی۔ اور مجھے اچھی طرح سے یاد ہے کہ اس سے دو سال پہلے میں نے خود سے کائنات کی اصل کے متعلق سوال کرنے شروع کئے تھے۔ میری عمر اس وقت تقریباً آٹھ یا نو سال کی تھی۔

"زمین کی شکل کے متعلق بچپن میں مجھے کوئی تصور نہ تھا۔ نقشہ کے دیکھنے سے نتیجہ نکالا کہ دو عظیم الشان ٹکیاں ہیں جو ایک دوسرے کے برابر برابر ہیں۔ چاند اور سورج کو بھی میں گول روشن مادے کے چپٹے طباق خیال کرتا تھا۔ ان روشن سیاروں کی نسبت میرے دل میں ایک احترام کا خیال پیدا ہو گیا تھا۔ کیونکہ میں دیکھتا تھا کہ یہ زمین کو گرمی اور حرارت پہونچاتے ہیں۔ ان کے طلوع اور غروب سے میں یہ خیال کرتا تھا کہ یہ آسمان پر اس باقاعدگی کے ساتھ سفر کرتے ہیں کہ کسی ایسی قوت کا ہونا بھی لازمی ہے جو ان کو حرکت دیتی ہو گی۔ سورج کے متعلق میرا یہ خیال تھا کہ یہ مغرب میں ایک سوراخ میں غروب ہو کر چلا جاتا ہے اور دوسرے سوراخ سے مشرق میں طلوع ہو جاتا ہے، اس دوران میں گویا ایک عظیم الشان نلکی میں سے سفر کرتا ہے جو زمین کے اندر ہے۔ اور اسی قسم کا چکر کھاتا ہے، جیسا کہ یہ آسمان پر کھاتا ہوا نظر آتا ہے۔ ستارے سب مجھے ایسی چھوٹی چھوٹی روشنیاں معلوم ہوتے تھے۔ جو آسمان میں جڑی ہوں۔

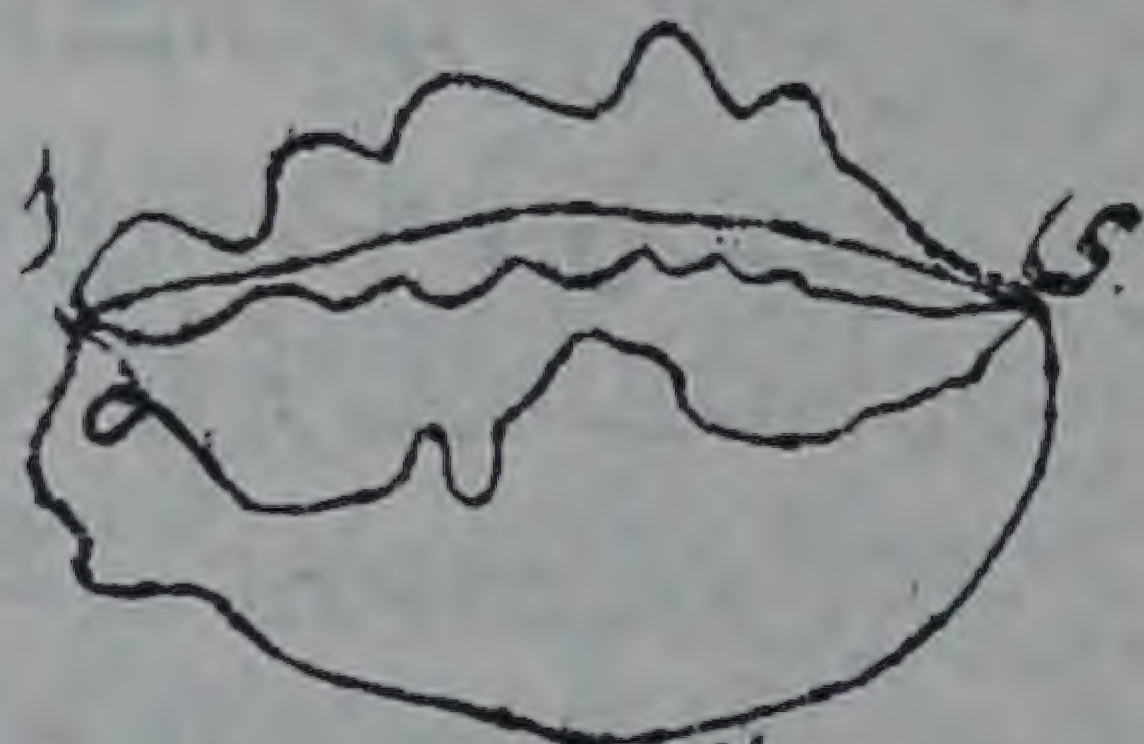
کائنات کا مبداء کیا ہے؟ یہ سوال تھا جس کے متعلق میرا ذہن بیسود کشمکش میں مبتلا تھا۔ یا اس کے متعلق کسی تشفی بخش جواب حاصل کرنے کے لئے لڑ رہا تھا۔ جب اس سوال پر ایک مدت تک مصروف فکر رہا تو مجھے اس امر کا احساس ہوا کہ یہ اس قدر بڑا معاملہ ہے کہ تیرا ذہن اس کو نہیں سمجھ سکتا۔ مجھے اچھی طرح سے یاد ہے کہ میں اس کے نامعلوم ہونے سے اس قدر گھبرایا کہ اور اس سے عہدہ برآنہ ہو سکنے سے اس قدر پریشان ہوا کہ میں نے اس کو اپنے ذہن سے نکال دیا، اور ایسا کرنے پر گویا میں خوش ہوا کہ ایک ایسی دلدل سے بچ گیا جس میں سے نکلنا دشوار تھا۔ اگرچہ مجھے اس رہائی پر ایک سکون سا ہو اگر اس پر بھی حقیقت سے واقف ہو جانے کی خواہش کو نہ دبا سکا۔ میں نے پھر اس

طرف توجہ کی مگر پہلے کی طرح سے مجھے کچھ عرصہ اس پر مصروف فکر ہونے کے بعد اس کو چھوڑنا پڑا۔ اس پریشانی کی حالت میں بھی ایک عرصے تک حقیقت کا علم ہو جانے کی توقع رہی۔ مگر پہلے کی طرح اس کو پھر چھوڑا اگر پھر بھی یہ یقین رہا کہ جوں جوں میں اس پر غور کرونگا مجھے اس راز نہفتہ سے واقفیت ہوتی جائے گی۔ اس طرح سے میں ناری کی طرح موضوع سے منحرف ہوتا اور پھر اس کی جانب متوجہ ہوتا رہا یہانتک کہ مجھے اسکول میں داخل کر دیا گیا"۔

"مجھے یاد ہے کہ ایک بار میری والدہ نے اس امر کی طرف اشارہ کیا تھا کہ ایک ذات اوپر بھی ہے، اور انگلی سے اوپر اشارہ کر کے اور سنجیدہ چہرہ بنا کر مجھے سمجھایا۔ مجھے وہ بات یاد نہیں ہے، جس کی وجہ سے انھوں نے مجھے یہ بات سمجھائی۔ جب انھوں نے اس پر اسرار ذات کا ذکر کیا تو میں نے نہایت شوق سے اس مضمون کو ذہن نشیں کیا۔ اور ان پر سوالوں کی بھرمار کر دی کہ اس غیر معلوم وجود کی شکل وصورت کیسی ہے، اور آیا یہ سورج ہے یا چاند ہے یا ستارے ہیں۔ میں یہ تو جانتا تھا کہ ان کا منشا یہ ہے کہ کوئی ذات ہے تو مایوس ہو کر میں نے اس سے ہاتھ اٹھایا اور مجھے افسوس ہوا کہ میں اس پر اسرار ذات کے متعلق جو آسمان میں ہے کوئی قطعی علم حاصل نہیں کر سکتا۔

ایک روز جب ہم میدان میں گھاس سکھا رہے تھے، تو سخت گرج ہوئی۔ میں نے اپنے بھائیوں میں سے ایک سے پوچھا کہ یہ کہاں سے آرہی ہے۔ اس نے آسمان کی طرف اشارہ کیا اور اپنی انگلی سے ایک ٹیڑھی سی لکیر کھینچی جس کے معنی یہ تھے کہ بجلی ہے۔" میں نے خیال کیا کہ نیلے آسمان میں کہیں کوئی بڑی ذات ہے" جس کی آواز سے یہ شور ہوتا ہے، اور جب کبھی میں کڑک کی آواز سنتا ڈر جاتا"۔

یہاں ہم ٹھیر سکتے ہیں۔ اب متعلم کے یہ بات اچھی طرح سے سمجھ میں آگئی ہوگی، کہ یہ بات کوئی اہمیت نہیں رکھتی کہ کس قسم کے ذہنی مادے اور تمثل میں اس کا فکر جاری رہتا ہے، دراصل وہی تمثالات اہم ہوتی ہیں، جو سکون کے مقامات ہوتی ہیں، فکر کے نتائج عارضی یا قطعی۔ باقی کل چشمہ کے اندر ہر جگہ احساس نسبت ہی

ہوتا ہے، اور جن اشیا کے مابین نسبت ہوتی ہے، وہ کوئی اہمیت نہیں رکھتیں۔ یہ احساس نسبت یہ نفسی زائد سرتیاں یہ ظل یہ حاشیئے ممکن ہے، مختلف قسم کے تمثیلی نظامات میں بالکل ایک ہی ہوں۔ اگر غایت میں تغیر نہ ہو تو ذہنی وسائل جو کچھ بھی ہوں یہ امر ذیل کی شکل سے واضح ہو جائیگا۔ فرض کرو کہ ایک تجربہ ہے جس سے چند مفکر آغاز فکر کرتے ہیں۔ فرض کرو کہ ج عملی نتیجہ ہے جو اس سے عقلاً مستنبط ہو سکتا ہے۔ ایک شخص تو نتیجے تک ایک راستے سے پہونچتا ہے۔ دوسرا دوسرے راستے سے

شکل نمبر ۲۸

ایک شخص تو انگریزی زبان میں سوچتا ہے دوسرا جرمن میں سوچتا ہے۔ ایک میں بصری تمثالات کا غلبہ ہے اور دوسرے میں لمسی تمثالات کا غلبہ ہے۔ بعض سلاسل پر جذبات کا اثر غالب ہوتا ہے بعض پر نہیں ہوتا۔ بعض مختصر ترکیبی اور سریع ہوتے ہیں۔ بعض میں جھجک ہوتی ہے اور بہت سے مدارج ہوتے ہیں مگر جب تمام سلسلوں کی آخری کڑیاں ایک ہی نتیجے تک پہونچتی ہیں۔ خواہ ان میں کتنا ہی فرق کیوں نہ ہو تو ہم یہ کہتے ہیں اور صحیح طور پر کہتے ہیں تمام متفکرین کو دراصل ایک ہی فکر ہوتا ہے۔ اگر وہ اپنے رفیق کے ذہن کو دیکھ سکیں تو غالباً یہ بات ان کو چونکا دے گی کہ اس میں ان کو اپنے سے بالکل مختلف منظر نظر آئے گا۔

فکر درحقیقت ایک قسم کا جبر و مقابلہ ہوتا ہے (جیسا کہ عرصہ ہوا برکلے نے کہا تھا) جس میں اگرچہ جزئی مقدار ہر حرف سے ظاہر کی جا سکتی ہے، مگر صحیح طریق عمل کے لئے یہ ضروری نہیں کہ ہر نوبت پر ہر حرف تمہارے فکر کو اسی

خاص جزئی مقدار کی طرف منعطف کرے، جس کے لئے یہ مقرر کیا گیا تھا مسٹر لیوس نے اس جبر و مقابلہ کی تمثیل کو اس خوبی سے ترقی دی ہے کہ مجھے ان کے الفاظ یہاں نقل کرنے چاہیئں۔

"جبر و مقابلہ کی اصل خصوصیت یہ ہے کہ علائق پر عمل ہوتا ہے۔ یہی فکر کی خصوصیت ہے الجبرے کا وجود بغیر قیمتوں کے نہیں ہو سکتا۔ اور نہ فکر احساسات کے بغیر ہو سکتا ہے جب تک ان کی قیمت متعین نہیں ہوتی اعمال سادہ فارموں کی طرح رہتے ہیں۔ الفاظ خالی آوازیں ہوتی ہیں، اور تصورات خالی فارموں کی طرح۔ جب تک یہ تمثالات اور حسوں کی علامتیں نہیں ہوتیں، جو ان کی قیمتیں ہیں، اس وقت تک یہ خالی اور سادہ ہی رہتے ہیں۔ با ایں ہمہ یہ بھی قطعاً صحیح ہے اور نہایت ہی اہم ہے، کہ تحلیل کرنے والے سادہ فارموں کے ساتھ نہایت ہی وسیع اعمال کو جاری رکھتے ہیں، اور علامات کو ان کی قیمتیں اس وقت تک نہیں دیتے، جب تک کہ حساب مکمل نہیں ہو جاتا۔ اور فلاسفہ کی طرح سے معمولی اشخاص بھی اپنے تصورات (الفاظ) کو تمثالات میں منتقل کرنے کے لئے توقف کئے بغیر طویل سلاسل فکر کو جاری رکھتے ہیں۔ فرض کرو کوئی شخص فاصلے سے شور مچاتا ہے کہ شیر ہے۔ آدمی فوراً ڈر کے مارے چونک پڑتا ہے۔ انسان کے لئے یہ لفظ محض .... ان تمام باتوں کا اظہار ہی نہیں ہوتا، جو اس نے شیروں کے متعلق سنی ہیں۔ اور وہ مختلف تجربات کا احیاء کرنے کے قابل ہوتا ہے، بلکہ اس کو ایک مربوط سلسلۂ افکار میں ان تجربات میں سے کسی کا اعادہ یا شیر کی کسی تمثال کا احیاء کئے بغیر محض ایک علاقہ کی علامت کے طور پر، اس مرکب میں جس کا کہ ذکر ہوا ہے، جگہ دے سکتا ہے۔ الجبری علامت کی طرح سے اس پر اس طرح سے عمل ہو سکتا ہے، کہ مجرد علاقہ کے علاوہ اور مفہوم ظاہر نہ ہو۔ یہ خطرے کی علامت ہے، جو خوف سے اس کے تمام حرکی علائق کے ساتھ تعلق رکھتی ہے۔ اس کی منطقی حیثیت کافی ہے .... تصورات ایسے تبادلے ہیں، جن کے لئے اس وقت ایک ثانوی عمل کی ضرورت ہوتی ہے، جب ان کے ذریعے سے جو شئے تمثالات اور تجربات میں مبتدل ہوتی ہے، ان کی جگہ لے لیتی ہے۔ یہ ثانوی عمل اکثر ہوتا ہی نہیں، اور اگر ہوتا ہے تو عموماً

بہت ہی خفیف مقدار میں ہوتا ہے۔ اگر کوئی شخص ایک سلسلۂ استدلال قائم کرنے کے بعد اپنا بغور مطالعہ کرے اور دیکھے کہ اس وقت اس کے ذہن میں کیا گذرا تھا تو اس کو ان تمثالوں کی کمی اور دھندلے پن کو دیکھ کر حیرت ہوگی، جو اس کے تصورات کے ساتھ رہی ہیں۔ فرض کرو کہ تم مجھے اطلاع دیتے ہو کہ انسانی قلب میں دشمن کو دیکھ کر خون نہایت شدت کے ساتھ دوڑا، اور اس کی نبض کی رفتار تیز ہو گئی۔ اس جملہ میں بہت سی تمثالیں نہفتہ ہیں، ان میں سے کتنی میرے اور تمھارے ذہن میں نمایاں تھیں۔ غالباً صرف انسان اور اس کا دشمن اور تمثالیں خفی تھیں، خون، قلب، تیزی کے ساتھ دوڑنے، نبض، تیز ہو جانے، دیکھنے، ان کی تمثالات کا یا تو احیا ہوا ہی نہ تھا، اور اگر ہوا تھا تو یہ محض گذرنے والے سایوں کی طرح تھیں اگر کوئی اس قسم کی تمثال پیدا ہوتی، تو یہ فکر کی راہ میں رکاوٹ پیدا کرتی، اور فیصلہ کے منطقی عمل کو غیر متعلق تعلقات سے پریشان کرتی۔ علامات نے ان قیمتوں کو علائق سے بدل دیا ...... جب میں یہ کہتا ہوں کہ دو اور تین ملکر پانچ ہوتے ہیں، تو دو اور تین چیزوں کی تمثال نہیں ہوتے۔ گھوڑے کی زبانی علامت، جو ہمارے گھوڑوں کی تمام تجربات کے بجائے ہوتی ہے، فکر کی تمام اغراض کو پورا کرتی ہے، اور ان تمثالات میں سے ایک کا بھی احیا نہیں کرتی، جو گھوڑے کے ادراک میں ہوتی ہیں، جس طرح گھوڑے کی شکل کا دیکھنا شناخت کی تمام اغراض کو پورا کرتا ہے۔ اور اس کے ہنہنانے اور اس کے چلنے کی آواز کا خیال کرنے، یا خشکی کے جانور کی حیثیت سے اس کے اوصاف یاد کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔"

صرف اس قدر اضافہ کی اور ضرورت ہے کہ جس طرح الجبری کو اپنے آخری نتیجہ کو حقیقی قیمت دینی پڑتی ہے، اگرچہ اس کی اصطلاحات کا تعین ان کی انفرادی قیمتوں سے نہیں، بلکہ ان کے علائق سے ہوتا ہے، اسی طرح الفاظ میں خیال کرنے والے کو اپنے آخری لفظ یا جملہ کو اس کی کامل محسوس تمثالی قیمت میں لانا پڑتا ہے، ورنہ فکر بے تحقق اور مردہ رہجائے گا۔

الفاظ تمثالات اور دیگر ذرایع جن سے فکر ہوتا ہے، ان کی تفریق و عدم تسلسل کے مقابلہ میں فکر کے اندر جو محسوس تسلسل اور وحدت ہوتی ہے اس کے

متعلق مجھے یہ ہی کہنا تھا۔ ان کے تمام سکونی عناصر کے مابین ایک تغیری شعور ہوتا ہے، اور الفاظ و تمثالات حاشیہ رکھتے ہیں، اور اس طرح غیر مسلسل نہیں ہوتے جیسے کہ یہ بادی النظر میں معلوم ہوتے ہیں، اب ہم اپنے چشمۂ فکر کے آئیندہ عنوان کو لیتے ہیں۔

۴۔ انسانی فکر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اپنے سے علیحدہ اور خارج اشیا سے بحث کرتا ہے، یعنی یہ وقوفی ہوتا ہے یا وقوف کا فعل رکھتا ہے۔

مطلق تصوریت کے لئے غیر محدود فکر اور اس کے معروضات ایک ہی ہوتے ہیں۔ معروضات فکر سے ہوتے ہیں، اور ابدی ذہن ان کے فکر کرنے سے ہوتا ہے۔ اگر محض انسانی فکر ہی دنیا میں ہوتا تو اس کے متعلق کسی اور مفروضہ کی ضرورت نہ ہوتی۔ جو کچھ اس کے سامنے ہوتا وہ اس کا حلقہ ہوتا۔ اس کا وہاں اس کے وہاں میں ہوتا اور اس کا تب اس کے تب میں۔ اور یہ سوال کبھی پیدا نہ ہوتا کہ آیا اس کا کوئی زائد ذہنی شئی موجود تھا یا نہیں۔ اس کی وجہ کہ ہم سب یہ کیوں یقین رکھتے ہیں کہ ہمارے معروضات فکر اپنے سے خارج ایک شئی وجود رکھتے ہیں یہ ہے کہ بہت سے انسانی افکار میں جو سب ایک ہی معروض رکھتے ہیں۔ اس امر کے ہم فرض کرنے پر مجبور ہیں یہ فیصلہ کہ میرے فکر کا بھی وہی معروض ہے، جو اس کے فکر کا ہے، ایسی شئے ہے، جس کی بنا پر نفسیاتی یہ کہتا ہے، کہ میرا فکر خارجی حقیقت سے واقف ہے۔ یہ فیصلہ کہ میرا گذشتہ خیال، اور میرا موجودہ خیال، ایک ہی معروض سے متعلق ہیں، ایسی شئے ہی جس کی بنا پر میں معروض کو دونوں میں سے لے لیتا ہوں۔ اور ایک طرح کی تثلیث کے ذریعہ اس کو ایک مستقل حیثیت دیدیتا ہوں جہاں سے کہ یہ دونوں کو نظر آسکتی ہے۔ معروضی مظاہر کی کثرت میں یکسانی اس طرح ہمارے فکر سے علیحدہ خارجی حقائق میں یقین رکھنے کی بنیاد ہے۔ باب ۱۲ ہم کو یکسانی کے فیصلہ پر پھر غور کرنا ہوگا۔

یہ ظاہر کرنے کے لئے کہ حقیقت کے زائد ذہنی ہونے یا نہ ہونے کا سوال یکساں کے متواتر تجربات کی موجودگی نہ ہونے کی صورت میں غالباً پیدا نہ ہوگا بالکل نئے تجربہ کی مثال لو مثلاً گلے میں ایک نئے ذائقہ کا احساس۔ کیا یہ ذہنی کیفیت کا احساس ہے؟

یا محسوس شدہ خارجی کیفیت ہے۔ تم اس نوبت پر یہ سوال بھی نہیں کرتے۔ یہ
محض وہ ذائقہ ہے لیکن اگر کوئی ڈاکٹر تمھیں اس کی کیفیت بیان کرتا ہے اور کہے کہ اب
تمہیں معلوم ہوا دل کی جلن کیسی ہوتی ہے تو یہ ایسی کیفیت ہو جاتی ہے جو ذہن کے اندر پہلے
سے موجود تھی جس تک تم پہونچ چکے ہو اور سیکھ گئے ہو۔ بچہ پہلے پہل جن مکانات
اوقات اشیا اوصاف وغیرہ کا تجربہ حاصل کرتا ہے غالباً وہ اس مطلق طریقہ پر سادہ
وجودوں کی حیثیت سے پہلی دل کی جلن کی طرح سے ذہن کے اندر اور ذہن کے
خارج دونوں معلوم ہونگی۔ لیکن بعد میں اس موجودہ فکر کے علاوہ اور افکار پیدا
کرکے اور ان کے معروضات میں یکسانی کے احکام صادر کرکے وہ اپنے میں گذشتہ
و بعید اور موجودہ حقائق دونوں کو مستحکم کرتا ہے اور یہ ایسی حقائق ہوتی ہیں جو نہ تو
کسی منفرد خیال سے پیدا ہو سکتی ہیں اور نہ یہ اس کے اندر ہو سکتی ہیں لیکن جن کا
سب تخیل کر سکتے ہیں اور سب جانتے ہیں۔ یہ جیسا کہ گذشتہ باب میں بیان کیا گیا
تھا، نفسیاتی نقطہ نظر ہے۔ جو نسبتاً کل طبیعی علوم کا غیر تنقیدی اور غیر تصوریتی نقطۂ نظر
ہے جس کے ماورا یہ کتاب نہیں جا سکتی۔ ایک ذہن جو اپنے وقوفی فعل کا احساس
کر سکتا ہے وہ خود پر نفسیاتی کی طرح سے عمل کرتا ہے یہ نہ صرف ان چیزوں کو جانتا
ہے جو اس کے سامنے آتی ہیں بلکہ یہ بھی جانتا ہے کہ یہ انھیں جانتا ہے۔ یہ تفکری
حالت کم و بیش واضح طور پر ہمارے ذہن کی بلوغ کے بعد عادتی کیفیت ہوتی ہے۔
مگر اس کو ابتدائی نہیں قرار دیا جا سکتا۔ معروضات کا شعور لازمی طور پر
پہلے ہونا چاہیے۔ یہ حالت ہم پر اس وقت طاری ہو جاتی ہے جب شعور بے ہوش کر دینے
والی ادویہ کے ذریعہ سے کم سے کم کر دیا جاتا ہے، یا ہم کسی وجہ سے بیہوش ہو جاتے
ہیں۔ اکثر اشخاص اس امر کی شہادت دیتے ہیں کہ بیہوشی کے عمل کی کسی خاص نوبت
پر اشیا کا تو وقوف ہوتا ہے، مگر ذات کا خیال باطل ہو جاتا ہے۔ پروفیسر ہرزین
کہتے ہیں۔

"سکتہ کے دوران میں نفسی اعتبار سے انسان بالکل فنا ہو جاتا ہے، اور
ہر قسم کا شعور معدوم ہو جاتا ہے۔ پھر ہوش میں آنے کے قریب ایک لمحہ ایسا ہوتا
ہے کہ انسان کو مبہم بے پایان اور غیر محدود احساس ہوتا ہے، وجود کا ایک عام

احساس جس میں انا اور غیر انا کا خفیف سا بھی امتیاز نہیں ہوتا۔

ڈاکٹر شومیکر ساکن فلیڈیلفیا ایتھر کی بیہوشی کی عمیق ترین شعوری حالت کو دو غیر متناہی متوازی خطوط کی سریع طولی حرکت کا ایک خواب بیان کرتے ہیں۔۔۔۔

۔۔۔ یہ ایک ہموار اور پر غبار پائین پر تھے۔ ان کے ساتھ مسلسل ایک گھر گھر کی آواز تھی جو بلند تو نہیں تھی مگر واضح تھی۔۔۔۔۔۔۔ اور متوازی خطوں سے متعلق معلوم ہوتی تھی۔۔۔۔۔۔ یہ مظاہر کل ساحت پر چھائے ہوئے تھے۔ انسانی معاملات کے متعلق کسی قسم کے خواب یا خیال موجود نہ تھے۔ کوئی تصور یا ارتسام ایسا نہ تھا جو گذشتہ تجربے میں سے کسی شئے کے مشابہ ہو۔ نہ جذبات تھے نہ تصور شخصیت تھا، نہ کوئی اس امر کا تعقل تھا کہ یہ کیا شئے ہے جس کو دو خطوط کا احساس ہو رہا ہے، یا یہ کہ اس قسم کی کوئی ذات ہے جو ان کا احساس کر رہی ہے۔ صرف خط اور موجیں تھیں۔"

اسی طرح مسٹر ہربرٹ اسپنسر کے ایک دوست جن کا بیان انھوں نے اپنے رسالہ "مائنڈ" (جلد ۲ ص ۵۵۶) میں نقل کیا ہے، یہ کہتے ہیں کہ ہر جگہ ایک خلا سا معلوم ہوتا تھا۔ صرف موجودگی کی ایک بیہودہ سی حس جو کہیں نہ کہیں مداخلت کرنے والے کی طرح چھپی ہوئی تھی جو اس سکوت میں ایک طرح کے دھبے کی طرح تھی۔" احساس معروضیت اور بطلان موضوعیت اس حالت میں بھی جبکہ معروض قطعاً ناقابل بیان ہو میرے نزدیک تو ایسا ہے جو کلوروفارم کی بیہوشی کی حالت میں بھی ہوتا ہے۔ اگرچہ خود میں اپنے اندر تو دیکھتا ہوں کہ یہ پہلو اس قدر عمیق ہوتا ہے کہ اس کی کوئی واضح یاد باقی نہیں رہ سکتی۔ میں صرف یہ جانتا ہوں کہ جب یہ کیفیت فرو ہوتی ہے، تو ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ مجھے اپنے وجود کا پھر احساس ہونے لگا ہے، جو اس کے علاوہ ہے جو وہاں پہلے موجود تھا۔

لیکن اکثر فلاسفہ یہ کہتے ہیں کہ ذات کا تصوری شعور، قوفی فعل کیلئے لازمی ہے۔ ان کی رائے یہ ہے کہ کسی شئے کے جاننے کے لئے یہ ضروری ہے، کہ فکر اپنی ذات اور اس شئے کے مابین امتیاز کر سکے۔ یہ مفروضہ بالکل بیہودہ ہے۔ اور اس کے فرض کرنے کے لئے دلیل کا شائبہ تک بھی موجود نہیں ہے۔

یہ کہنا لغو ہے، کہ میں اس وقت تک خواب دیکھ رہا ہوں، میں قسم نہیں کھا سکتا جب تک میں قسم نہ کھاؤں کہ میں قسم کھا رہا ہوں، اور انکار نہیں کر سکتا بغیر اس کے کہ میں انکار کروں کہ میں انکار کر رہا ہوں اتنا ہی لغو یہ بھی ہے کہ میں جان نہیں سکتا بغیر جانے ہوئے کہ میں جانتا ہوں۔ میں ایک شئے و کی واقفیت اور علم دونوں اپنی ذات کا خیال کئے بغیر رکھ سکتا ہوں۔ اس کے لئے یہ کافی ہے کہ میں و کا خیال کرتا ہوں اور یہ موجود ہے، اگر و کا خیال کرنے کے علاوہ میں یہ بھی خیال کروں کہ میں موجود ہوں۔ اور میں و سے اچھی طرح سے واقف ہوں، تو اس وقت میں ایک اور شئے، کو جانتا ہوں۔ اور یہ و کے متعلق ایسا واقعہ ہے، جس کا مجھے پہلے احساس نہ تھا۔ مگر یہ بات مجھے و کو پہلے سے بہت کچھ جاننے سے باز نہیں رکھ سکتی۔ محض و اور و + ب اتنے ہی اچھے معروضات علم ہیں جتنا کہ و + میں ہے۔ یہ فلاسفہ اور چیزوں کی جگہ ایک چیز کو دیدیتے ہیں اور اس کو شئے اصلی کہتے ہیں۔ یہ نفسیاتی کے مغالطہ کی ایک مثال ہے (دیکھو ص ۱۹۷) وہ معروض کو ایک شئے سمجھتے ہیں اور فکر کو دوسری، اور پھر وہ اپنے ذاتی علم کو اس فکر میں گڈ مڈ کر دیتے ہیں جس کے متعلق وہ صحیح بیان پیش کرنے کے مدعی ہیں۔ پس نتیجہ یہ ہے کہ جانتے وقت ممکن ہے فکر اپنے معروض میں اور خود میں امتیاز کرے مگر یہ ضروری نہیں ہے۔

ہم ابتک لفظ معروض استعمال کرتے رہے ہیں اب لفظ معروض اور نفسیات میں اس کے صحیح استعمال کے متعلق کچھ کہنا چاہیئے۔

عام محاورے میں لفظ معروض کے معنی عموماً فعل علم کے بغیر کسی حوالے کے لئے جاتے ہیں اور عموماً اس کو انفرادی موضوع وجود کے مرادف سمجھا جاتا ہے مثلاً اگر کوئی شخص یہ دریافت کرے کہ اس جملے میں کہ کولمبس نے ۱۴۹۲ء میں امریکہ کو دریافت کیا ذہن کا معروض کیا ہے، تو اکثر لوگ یہی جواب دیں گے، کہ کولمبس یا امریکہ یا زیادہ سے انکشاف امریکہ۔ وہ شعور کے ایک سکونی یا مرکزی مغز کو بتا دیں گے کہ فکر اس کے متعلق ہے۔ (جیسا کہ یہ درحقیقت ہے) اور اس کو تمہارے فکر معروض بنا دینگے۔ درحقیقت معمولاً یہ جملہ کا مفعول ہوتا ہے یا یہ ہوتا ہے کہ فاعل سے مشابہت رکھتا ہے۔ یہ زیادہ سے زیادہ تمہارے معروض

کا ایک جزو ہوتا ہے۔ یا تم اس کو اپنے فکر کا موضوع یا مبحث گفتگو کہہ سکتے ہو۔ مگر تمھارے فکر کا معروض درحقیقت اس کا تمام مافیہ ہے نہ اس سے کم اور نہ زیادہ۔ زبان کا یہ استعمال مغالطہ آمیز ہے کہ ایک شئے کے مغز کو اس کے مافیہ سے علیحدہ کر کے اس کو اس کا معروض قرار دیدے اور یہ بھی ایسی ہی غلطی ہے کہ ایسے مغز کو اس پر زیادہ کر دیا جائے جو اس میں صریح طور پر موجود نہ ہو، اور اس کو اس کا معروض کہدیا جائے مگر ہم ان دونوں غلطیوں میں سے ایک کے ضرور مرتکب ہوتے ہیں۔ جب ہم محض یہ کہنے پر اکتفا کرتے ہیں کہ ایک خاص فکر محض ایک دیئے ہوئے مبحث کے متعلق ہے، یا یہ اس کا معروض ہے۔ اوپر جو جملہ بیان کیا گیا ہے، اس میں میرے خیال کا معروض صحیح معنی میں نہ تو کولمبس ہے، اور نہ امریکہ ہے، اور نہ اس کا انکشاف ہے۔ یہ تمام جملے سے کسی طرح کم نہیں ہے، یعنی یہ پورا جملہ کہ کولمبس نے ۱۴۹۲ء میں امریکہ کو دریافت کیا۔ اور اگر ہم اس کے متعلق سکونی طور پر بولنا چاہیں تو ہمیں اس کو اس طرح کہہ کر سکونی بنانا چاہیئے کہ اس کے تمام الفاظ کے مابین ڈیش ہو لیکن اس سے کم کوئی بات اس لطیف خصوصیت کو ظاہر نہیں کر سکتی۔ اور اگر ہم اس خصوصیت کو محسوس کرنا چاہیں تو ہمیں خیال کا اس طرح سے اعادہ کرنا چاہیئے جس طرح اس کو ادا کیا گیا ہے کہ اس جملہ کا ہر لفظ حاشیہ رکھتا ہو، اور کل جملہ پر یہ ظل ہو جو ہالے کی طرح اس کے معنی کے گرد پھیلا ہوا ہوتا ہے۔

ہمارا نفسیاتی فریضہ یہ ہے کہ اس خیال کی اصلی ساخت کو جس کا ہم مطالعہ کر رہے ہیں، جتنا ممکن ہو اپنے سے چمٹائے رکھیں۔ اس میں افراط و تفریط دونوں سے غلطی ہو سکتی ہے۔ اگر مغز یا مبحث یعنی کولمبس ایک اعتبار سے فکر کے معروض سے کم ہے، تو دوسرے اعتبار سے زیادہ ہے۔ یعنی جب نفسیاتی اس کا نام لیتا ہے، تو اس کے معنی اس سے بہت زیادہ ہو سکتے ہیں جو فکر کے سامنے واقعتاً موجود ہے جس کو وہ بیان کرنا چاہتا ہے۔ مثلاً فرض کرو تم اس سے یہ خیال کرنے لگو کہ وہ نہایت جری اور ذہین تھا۔ معمولی نفسیاتی کو یہ کہنے میں ذرا بھی جھجک نہ ہوگی کہ تمہارے فکر کا معروض اب بھی کولمبس تھا۔ یہ سچ ہے کہ تمھارا خیال کولمبس کے متعلق ہے۔ یہ کولمبس پر ختم ہوتا ہے، اور براہ راست پورا کولمبس ہے مگر فی الحال

قریبی طور پر یا کالا کو لمس نہیں ہے بلکہ یہ محض وہ ہے یا یہ کہ وہ - جبری - اور - ذہن - تھا۔ یہ فرق گفتگو میں چنداں اہم نہ ہو مگر تاملی نفسیات کے لئے بہت بڑا فرق ہے۔

پس یاد رکھنا چاہئے کہ فکر کا معروض اس سے کم و بیش نہیں ہوتا جو خیال خیال کرتا ہے، وہ بعینہ اس طرح جس طرح سے کہ خیال اس کو خیال کرتا ہے۔ وہ معاملہ کتنا ہی پیچیدہ کیوں نہو، اور طریق خیال کتنا ہی علامتی کیوں نہو۔ یہ کہنا ضروری نہیں جب ایک بار یہ ذہن کے سامنے سے گذر جاتا ہے تو حافظہ بہت کم اس قسم کے معروض کا بعینہ اعادہ کر سکتا ہے، یہ یا تو اس کو بڑھا دیتا ہے یا گھٹا دیتا ہے۔ اس کی بہترین صورت یہ ہے کہ پورے جملے کا زبانی اعادہ کیا جائے بشرطیکہ کوئی جملہ ذہن میں آیا ہو جس کے ذریعے سے معروض کا اظہار ہوا ہو۔ لیکن جو خیالات جملوں میں اور زبان میں نہیں ہوتے اُن کے لئے یہ صورت حال بھی نہیں ہوتی۔ اور تامل کو یہ اقرار کرنا پڑتا ہے کہ یہ کام اس کی طاقت سے باہر ہے۔ ہمارے خیال کا بیشتر حصہ ہمیشہ کے لئے ہماری نظروں سے اوجھل ہو جاتا ہے۔ اور اس کے پھر سامنے آنے کی کوئی توقع نہیں ہوتی اور نفسیات ان ریزوں میں سے جو دستر خوان پر سے دعوت کے بعد گر جاتے ہیں چند کو جمع کر لیتی ہے۔

دوسری بات جو وضاحت کے لائق ہے یہ ہے کہ معروض کتنا ہی پیچیدہ کیوں نہ ہو اس کا خیال ایک غیر منقسم حالت شعور ہوتی ہے چنانچہ تہامس براؤن کہتے ہیں۔

"میں اس امر کا بارہا تذکرہ کر چکا ہوں اور پھر تمہیں متنبہ کرتا ہوں کہ اس غلطی کا خیال رکھنا چاہیئے، جو ان الفاظ کی بدولت ہو جاتی ہے جن کو ہم اپنی زبان کی کمی کی بنا پر استعمال کرنے پر مجبور رہیں۔ اور وہ غلطی یہ ہے کہ فکر کی پیچیدہ ترین حالتوں کو صحیح معنی میں ایک اور ناقابل تقسیم نہیں سمجھا جاتا جس طرح سے ان کو سمجھا جاتا ہے جنھیں ہم سادہ کہتے ہیں۔ سادگی اور ظاہری ہمو جودیت جو ان کے اندر ہوتی ہے، وہ صرف ہمارے احساس کی نسبت سے ہوتی ہے، اور ان کی فطرت کے اندر مطلقاً نہیں ہوتی۔ مجھے یقین ہے کہ مجھے تمہارے سامنے اس امر کا اعادہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے کہ بجائے خود ہر تصور خواہ وہ کتنا ہی

پیچیدہ و مرکب کیوں نہ ہو فی الحقیقت ایک سادہ حالت ہوتی ہے، اور سادہ ہی ہونا چاہئے۔ کیونکہ یہ تو ایک حالت ہوتی ہے۔ اور ذہن کے ایک ہی سادہ مادے پر مشتمل ہوتی ہے۔ مثلاً ایک لشکر کے متعلق ہمارا تعقل اسی طرح ایک ایک ہی ذہن اور ایک حالت ہوتی ہے، جس طرح کہ ہمارا ان افراد کا تعقل ایک ذہن اور ایک حالت ہوتی ہے، جن پر کہ یہ مشتمل ہوتا ہے۔ مجرد اعداد مثلاً آٹھ چار دو وغیرہ کے متعلق ہمارا تعقل صحیح معنی میں ذہن کا ایک احساس ہوتا ہے، جس طرح سے کہ سادہ وحدت کے متعلق ایک سادہ حالت ہوتی ہے۔"

معمولی ائتلافی نفسیات اس کے برعکس یہ فرض کرتی ہے کہ جب کسی معروض فکر میں بہت سے عناصر ہوں تو فکر اتنے ہی تصورات پر مشتمل ہوگا جتنے کہ عناصر ہیں۔ ہر تصور ایک عنصر کے لئے ہوگا، اور یہ بظاہر سب ملکر ایک ہو جائیں گے، مگر درحقیقت علحدہ ہونگے۔ اس نفسیات کے مخالف (جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں) بغیر کسی دقت کے یہ ثابت کر دیتے ہیں، کہ تصورات کے اس قسم کے مجموعے سے ایک خیال کبھی نہیں بن سکتا۔ اور وہ یہ کہتے ہیں، کہ ایک ایغو کا اس مجموعے میں اور اضافہ کیا جائے جو اس کو وحدت دے اور مختلف تصورات کو باہم مربوط کرے۔ ایغو کے متعلق ہم اس وقت بحث نہیں کرنا چاہتے۔ مگر یہ ظاہر ہے کہ اگر اشیا کا ایک دوسرے کی نسبت سے خیال کرنا ہے تو ان کا ایک ساتھ خیال ہونا چاہئے۔ اور یہ کسی ایک شئے میں ہونی چاہئیں۔ خواہ وہ شئے ایغو ہو یا نفسی حالت ہو یا شعوری حالت، یا جو کچھ تم اس کو کہنا چاہو۔ اب ایغو پر یقین رکھنے والوں میں سے اکثر وہی غلطی کرتے ہیں جو ائتلافیہ اور حسیہ کرتے ہیں، جن کی کہ یہ تردید کرتے ہیں۔ اس باب میں دونوں متفق ہیں کہ ذہنی چشمے کے عناصر متفرق اور غیر مسلسل ہیں۔ اور ان سب سے ملکر وہ شئے بنتی ہے جس کو کانٹ "کثیر" کہتا ہے۔ لیکن جہاں ائتلافیہ یہ کہتے ہیں کہ "کثیر" سے ایک منفرد علم بن سکتا ہے، ایغوئیہ اس امر سے انکار کرتے ہیں، اور یہ کہتے ہیں کہ علم صرف اسی وقت ہو سکتا ہے جب کثیر پر ایک ایغو کی ترکیب دینے والی فعلیت عمل کرتی ہے۔ دونوں ابتداءً ایک ہی مفروضہ قائم کرتے ہیں مگر ایغوئیہ یہ دیکھکر کہ اس واقعات کا اظہار

نہ ہو سکے گا، ایک اور مفروضہ کا اضافہ کرکے اس کی تصحیح کرنا چاہتے ہیں۔ لیکن میں فی الحال یہ کہنا نہیں چاہتا کہ ایغو کا وجود ہے، یا نہیں ہے، مگر میں یہ ضرور کہونگا کہ اس خاص غرض کے لئے ہمیں یہ فرض کرنے کی ضرورت نہیں، یعنی بہت سے تصورات کی وحدت کے اندر تحویل کرنے کی ضرورت ہے۔ ہمو جو د تصورات کا کوئی مجموعہ نہیں ہوتا اس قسم کی شئے کا تصور خیالی باطل ہے جن چیزوں کا خیال ایک دوسرے کی نسبت سے ہوتا ہے ان کا شرمع سے بطور وحدت کے خیال ہوتا ہے۔ یہ موضوعیت کی ایک نبض ایک منفرد نفسی حالت، احساس یا ذہنی کیفیت میں خیال ہوتی ہیں۔

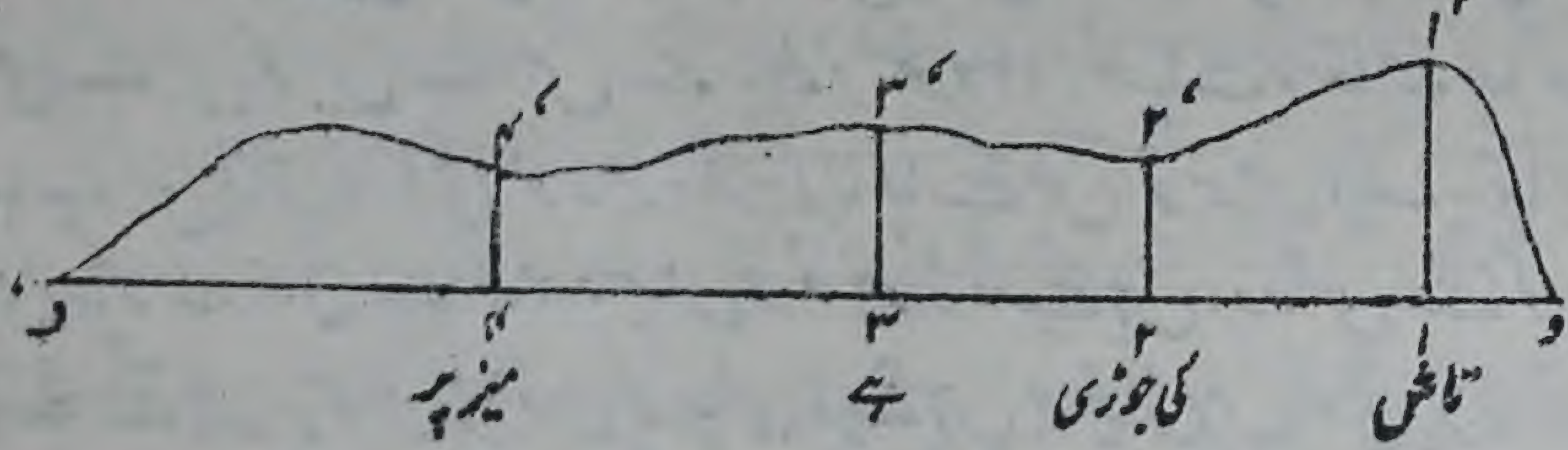
کتابوں میں اس واقعہ کے متعلق کیوں اسقدر گڑبڑ ہے اس کی وجہ وہی ہے جس کو میں نے اس سے پہلے (صفحہ ۱۹۶) نفسیات کا مغالطہ کہا تھا جب ہم اپنے کسی خیال کو تاملی طور پر بیان کرنا چاہتے ہیں، تو ہم میں ایک یہ نہایت بری عادت ہوتی ہے، کہ خود خیال کو تو چھوڑ دیتے ہیں اور کسی شئے کو بیان کرنے لگتے ہیں۔ ہم ان چیزوں کو بیان کرتے ہیں جو خیال میں ہوتی ہیں، اور ہم ان چیزوں کے متعلق اور خیالات بیان کرتے ہیں۔ گویا کہ یہ اور خیال ایک ہی شئے ہو۔ مثلاً اگر خیال یہ ہو کہ تاش کی جوڑی میز پر ہے تو ہم یہ کہتے ہیں کیا یہ تاش کی جوڑی کا خیال نہیں ہے۔ کیا یہ ان پتوں کا خیال نہیں ہے جو تاش کی جوڑی میں ہیں کیا یہ میز کا خیال نہیں جس پر کہ تاش رکھے ہیں۔ اور کیا اس کے پاؤں کا بھی خیال نہیں ہے میز کے پائے ہیں۔ ہم میز کا خیال اس کے پاؤں کے خیال کے بغیر نہیں کر سکتے۔ پس کیا ہمارے خیال کے اندر یہ سب جزو نہیں ہوتے۔ یعنی ایک جزو جوڑی کا اور ایک میز کا اور کیا جوڑی کے حصے میں ہر پتے کا علیحدہ علیحدہ خیال نہیں ہے اور میز کے حصہ میں اس کے پایوں کا خیال نہیں۔ اور کیا یہ سب حصے ایک ایک تصور نہیں ہیں۔ اور کیا ایسی صورت میں ہمارا خیال تصورات کے مجموعے کے علاوہ بھی کچھ ہو سکتا ہے، جن میں سے ہر ایک کسی ایسے عنصر کے مطابق ہوتا ہے، جس سے یہ متعلق ہوتا ہے۔

ان مسلمات میں سے ایک بھی صحیح نہیں ہے۔ اول تو وہ خیال جو مثال

کے طور لیا گیا ہے، تاش کی جوڑی کا نہیں ہے بلکہ یہ اس کا ہے کہ تاش کی جوڑی میز پر ہے جو ذہنی طور پر بالکل مختلف مظہر ہے، جس کا معروض جوڑی کو ظاہر کرتا ہے، اور اس کے تمام پتوں کو بھی لیکن جس کی شعوری ساخت جوڑی سے اس خیال سے بہت کم مشابہت ہے۔ خیال جو کچھ ہوتا ہے اور جس میں اس کو نشوونما دی جا سکتی ہے جس میں اس کی شرح ہو سکتی ہے، یا جس کے یہ مساوی ہوتا ہے دو مختلف چیزیں ہیں۔

ذہن میں اس وقت جو کچھ ہوتا ہے، جب انسان یہ کہتا ہے، کہ تاش کی جوڑی میز پر ہے اس کی تحلیل سے یہ بات واضح ہو جائے گی، اور جو کچھ کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے اس کو بڑی حد تک مقرون مثال کے اندر تحویل کر دے گا۔

ذ ۱ ۲ ۳ ۴ ذ

تاش کی جوڑی ہے میز پر

شکل نمبر ۲۹ چشمۂ شعور۔

اس جملے کے کہنے میں جو وقت صرف ہوتا ہے، فرض کرو کہ شکل نمبر ۲۹ اس وقت کو ظاہر کرتی ہے، پس اس کا ہر جزو وقت کی ایک کسر کے مطابق ہو گا، اور ہر نقطہ ایک لمحے کے۔ اس میں شک نہیں کہ فکر کے زمانی اجزا ہوتے ہیں۔ جزو ۳-۲ اگرچہ ۱ - ۲ کے ساتھ مسلسل ہے، مگر ۲ - ۱ سے علیحدہ ہے۔ اب میں ان زمانی حصوں کے متعلق کہتا ہوں کہ ہم ان میں سے کسی ایک کو اس قدر چھوٹا قرار نہیں دے سکتے کہ یہ کسی نہ کسی طرح سے کل معروض کا خیال نہ بن سکے، یعنی پورے اس جملے کا کہ تاش کی جوڑی میز پر ہے۔ یہ ایک دوسرے میں تحلیل ہونے والے منظروں کی طرح ملجاتے ہیں۔ لیکن ہر ایک جزو کل معروض کو ایک

منفرد اور غیر منقسم طریق پر محسوس کرتا ہے۔ جب میں اس امر سے انکار کرتا ہوں کہ
فکر کے اندر کوئی جزو معروض کے اجزا کے مطابق ہو سکتا ہے تو میری یہی مراد ہوتی
ہے۔ اجزائے زمانی اس قسم کے نہیں ہوتے۔

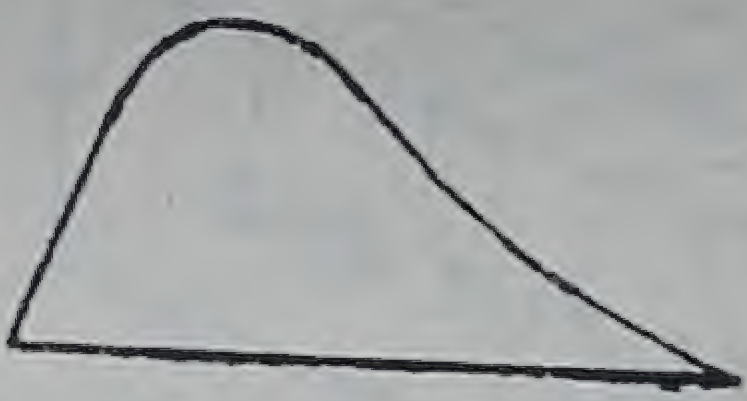
اب فرض کرو شکل کی انتصابی جسامتیں افکار کے معروضات یا مافیہ کو
ظاہر کرتی ہیں۔ پس اُفقی خط کے کسی نقطہ کی طرف جو انتصابی
خط آئیگا مثلاً آ-آ' او وہ لمحہ ا میں ذہن کے معروض کی علامت ہوگا افقی خط سے
اوپر جو جگہ ہے مثلاً ا-ا-۳-۲ وہ اس کی علامت ہو گی، جو کچھ کہ ذہن میں ا-۲
کے دوران میں گذرتا ہے، جس کے خط پر یہ حاوی ہے۔ وسے وَ تک پوری
شکل چشمہ فکر کی ایک محدود لمبائی کو ظاہر کرتی ہے۔

کیا اب ہم اس قطعہ کے ہر انتصابی حصہ کی ذہنی ساخت کو بیان کر سکتے
ہیں۔ بیشک بیان کر سکتے ہیں مگر بہت معمولی انداز میں۔ وسے پہلے ہی قبل اس
کے کہ ہم نے اپنا منہ بولنے کے لئے کھولا ہو، کل خیال ہمارے جملہ کے ادا کرنے
کی صورت میں موجود ہوتا ہے۔ یہ ارادہ اگرچہ کوئی سادہ نام نہیں رکھتا، اور اگرچہ
یہ تغیری حالت پہلے ہی لفظ کے ادا کرنے سے ختم ہو جاتی ہے، مگر اس پر بھی فکر کا
اس قدر متعین پہلو ہے، جو اپنے علاوہ اور کسی شئے کے مشابہ نہیں ہوتا۔ (دیکھو صفحہ
۲۵۳) پھر وَ سے ذرا پہلے جملہ کے آخری لفظ کے ادا ہو جانے کے بعد اس
کو سب تسلیم کریں گے کہ ہم اس کے تمام مافیہ کا خیال کرتے ہیں کیونکہ اس کے
ادا کرنے کا داخلی طور پر تحقق ہو چکتا ہے۔ شکل کے کسی اور حصے میں جو انتصابی
حصے نہیں گے وہ جملہ کے معنی کی اور صورتوں سے پر ہوں گے۔ مثلاً ۲ کے
واسطے سے ''ناش معروض کا ایسا حصہ ہو گا جس پر سب سے زیادہ تاکید ہو گی۔
ہ کے واسطے سے میز پر سب سے زیادہ تاکید ہو گی۔ شکل میں چشمۂ آغاز کی نسبت انجام
پر زیادہ بلند ہوتا ہے، کیونکہ احساس مافیہ کی آخری صورت ابتدائی کی نسبت
زیادہ مکمل و معمور ہوتی ہے۔ چنانچہ جیوبرٹ صاحب کہتے ہیں'' ہم صرف وہ
جانتے ہیں جس کو ہم کہنا چاہتے تھے'' اور جیسا کہ ایم۔ وی۔ اگیر کہتے ہیں، کہ بولنے
سے پہلے انسان کو صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ کیا کہنا چاہتا ہے اور اس کے

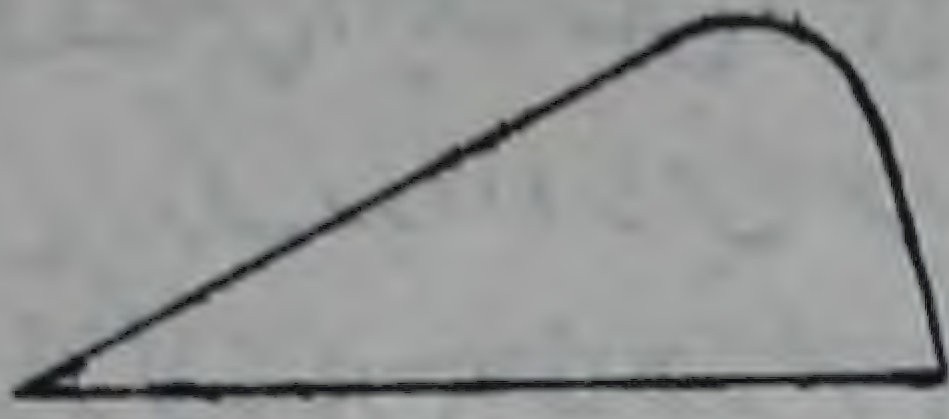
بعد اس کو اس امر پر حیرت و استعجاب ہوتا ہے کہ اس نے اس کو اس قدر عمدگی سے ادا کیا اور خیال کیا ہے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ آخری مصنف واقعات سے اور محللین کے شعور کی نسبت زیادہ قریب ہے۔ اگرچہ وہ بھی بالکل نشانہ تک نہیں پہونچا ہے۔ مگر وہ خیال کرتا ہے کہ ہر لفظ جب ذہن میں آتا ہے، تو اس لفظ کو جو اس سے پہلے ذہن میں ہوتا ہے، اس سے خارج کر دیتا ہے۔ وہ تصور (جس کو میں نے کامل معروض یا معنی کہا ہے) اور شعور الفاظ میں امتیاز کرتا ہے اور اول الذکر کو نہایت کمزور حالت کہتا ہے، اور اس کا الفاظ کی قوت اور وضاحت سے مقابلہ کرتا ہے، اگرچہ ان کو خموشی کے ساتھ دھرایا گیا ہو۔ وہ کہتا ہے کہ "الفاظ کا احساس ہمارے شعور میں جملہ کے احساس کی نسبت دس سے لے کر بیس گنا تک زیادہ شور کرتا ہے جو شعور کے لئے ایک خفیف سی بات ہوتی ہے"۔ ان دو چیزوں میں امتیاز کر کے وہ ان کو زمانہ میں علٰحدہ علٰحدہ کرتا ہے، اور یہ کہتا ہے کہ تصور الفاظ سے پہلے ہو یا بعد مگر ان کو ہم وقت فرض کرنا قطعاً غلط اور دھوکہ ہے۔ میں اس امر کا تو یقین رکھتا ہوں جہاں الفاظ سمجھ میں آتے ہیں تو صرف یہی نہیں کل تصور جملہ کے بولنے سے پہلے اور بعد دونوں وقت موجود ہو سکتا ہے، اور معمولاً موجود ہوتا ہے، بلکہ اس وقت بھی ہوتا ہے جب ہر لفظ علٰحدہ علٰحدہ ادا ہوتا ہے۔ یہ اس لفظ کی زاید سرتی حاشیہ یا ظل ہوتا ہے، جو اس جملے میں بولا جاتا ہے۔ یہ کبھی مفقود نہیں ہوتا۔ ایسے جملہ میں جس کو انسان سمجھتا ہو کوئی لفظ شعور میں محض شور کی طرح سے نہیں آتا جب یہ گذرتا ہے تو ہم اس کے معنی محسوس کرتے ہیں، اور اگرچہ ہمارا معروض لمحہ بہ لمحہ اپنے مغز یا مرکزے کے بدلنے سے متغیر ہوتا رہتا ہے لیکن کل چشمہ میں یہ یکساں ہوتا ہے، ہر جگہ ایک ہی شئے کا وقوف ہوتا ہے، اب اس لفظ کے نقطۂ نظر سے ہوتا اور اب دوسرے لفظ کے نقطۂ نظر سے اور ہمارے ہر لفظ کے احساس میں ہر دوسرے لفظ کا ذائقہ پیشین یا اس کی گونج موجود رہتی ہے۔ تصور اور الفاظ کا شعور اس طرح ایک یکجنس شئے ہوتا ہے۔ یہ ایک ہی ذہنی مادے کے بنے ہوئے ہوتے ہیں، اور مسلسل چشمہ

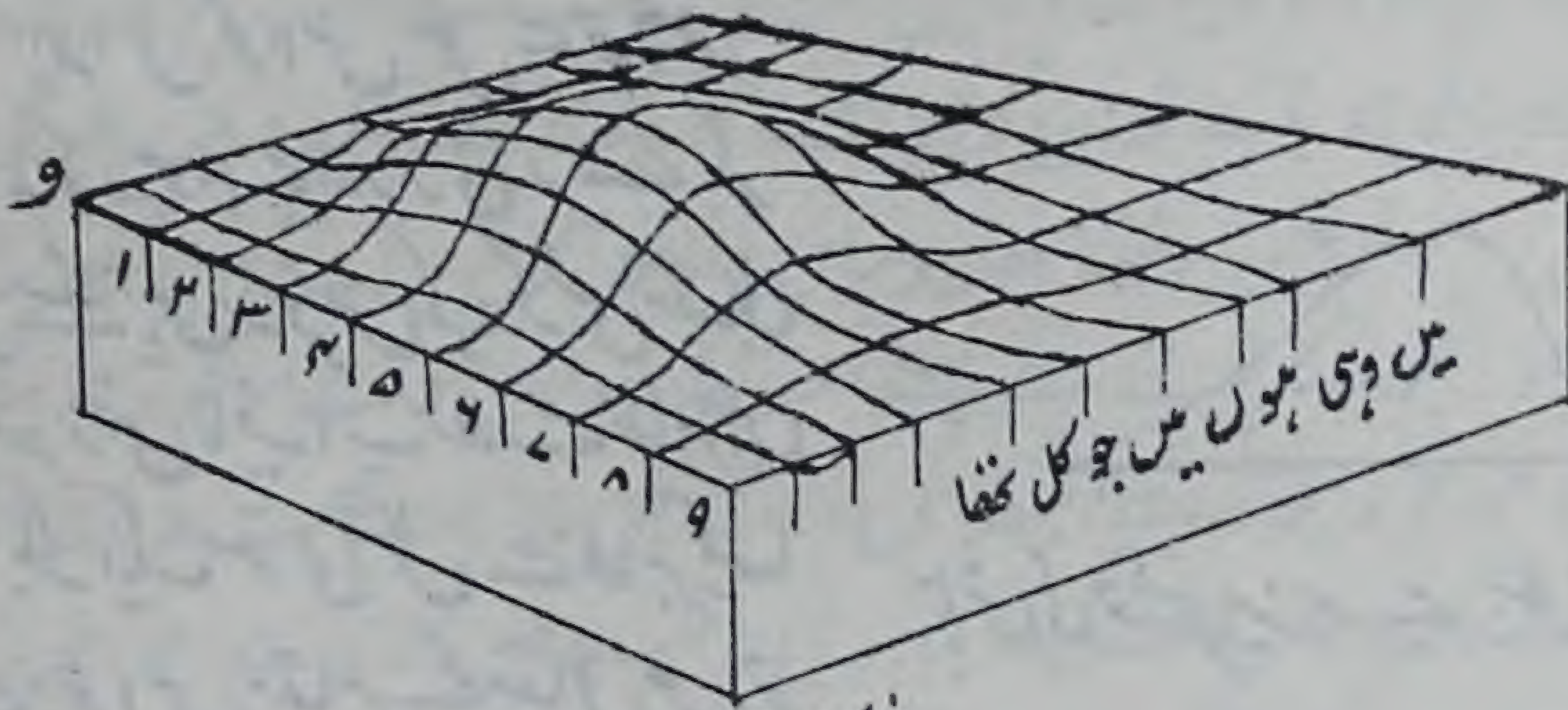
پر مشتمل ہوتے ہیں۔ ایک ذہن کو کسی لمحہ میں فنا کر دو، اس کے افکار قبل اس کے کہ مکمل ہوں روک دو، اور اس معروض کو دیکھو، جو اس تراش کے اندر رہے۔ اس میں تم کو عریاں الفاظ نہ ملیں گے، جو ادا ہونے کے قریب ہیں، بلکہ ایک لفظ ملے گا جس پر کل تصور کا اثر ہوگا۔ لفظ ممکن ہے اس قدر بلند نہ ہو: (جیساکہ مسٹر ایگر کہتے ہیں) کہ ہم یہ نہ بتا سکیں کہ اس کا تاثر کس شئے کے مساوی ہے یا یہ دوسرے لفظ کے تاثر سے کس طرح مختلف ہے۔ مگر یہ مختلف ہوتا ہے، اور ہم اس امر کا یقین کر سکتے ہیں، کہ اگر ہم دماغ کی اندرونی حالت دیکھ سکتے تو ہم وہی اعمال کل جملہ کے اندر مختلف مدارج میں عامل و کار فرما پاتے جن میں سے ہر ایک کا ہیجان باری باری انتہا کو پہونچتا۔ اور پھر اس سے فکر کے مافیہ کا لمحی مغز حاصل ہوتا۔ اور دوسرے لمحوں میں اس کا ہیجان خفیف ہوتا، اور دوسرے نیم ہیجانی اعمال کے ساتھ مل جاتا، جس سے اس کو زائد سرتی یا حاشیہ حاصل ہوتا۔

ہم اس کو اس شکل سے جو صفحہ ۳۲۰ پر مذکور ہوئی ہے اور ترقی دے کر واضح کر سکتے ہیں۔ فرض کرو کہ کسی انتصابی تقطیع کا معروضی مافیہ اب خط سے ظاہر نہیں کیا جاتا، بلکہ ایک مستوی شکل سے ظاہر کیا جاتا ہے، جو اس مقام کے مقابل میں جو کسی لمحہ میں شعور میں بہت زیادہ نمایاں ہے، اس وقت بلند ترین ہوتا ہے جب تراش کیجاتی ہے۔ یہ جز و لفظی فکر میں عموماً تو لفظ ہوتا ہے۔ تراشوں کا ایک سلسلہ ۱-آ جو ۱-۲-۳- لمحوں میں قائم کیا گیا ہے ایسا معلوم ہوگا۔

تاش کی جوڑی میز پر ہے شکل نمبر ۳۰

تاش کی جوڑی میز پہ ہے شکل نمبر ۳۱

انتصابی عرض ہر شکل کے کامل معروض کو ظاہر کرتا ہے۔ الخنار کی بلندی

معروض کے ہر حصہ میں اس اضافی نمایاں پن کو ظاہر کرتی ہے، جو فکر کے اس حصہ میں ہوتا ہے، جس لمحہ کو پہلی شکل ظاہر کرتی ہے اس میں جوڑی سب سے نمایاں حصہ ہے۔ تیسری شکل میں میز نمایاں حصہ ہے وغیرہ

تاش کی جوڑی میز پر ہے شکل نمبر ۳۲

ہم ان تمام سادہ تقطیعات کو ایک مجسم شکل بنا سکتے ہیں۔ جس کا ایک حصہ وقت کو ظاہر کرے گا۔ اور اس کو عموداً تراشنے سے اس لمحہ کے فکر کا مافیہ حاصل ہوگا۔ جس وقت تراشش عمل میں لائی گئی ہے۔

شکل نمبر ۳۳

فرض کرو کہ یہ خیال ذہن میں ہے کہ "میں وہی ہوں جو میں کل تھا"، اگر وقت کے جو تھے لمحہ پر متفکر کو معدوم کردیں، اور اس کو دیکھیں کہ اس کے شعور کی آخری نبض کیونکر بنی تھی، تو ہم کو یہ معلوم ہوگا کہ یہ کل مافیہ کا وقوف تھا، جس کے اندر کوئی شئے سب سے زیادہ نمایاں تھی، اور شئے معلومہ کے

اور حصے نسبتہً اتنے واضح نہ تھے۔ جوں جوں اس شکل کو زمانی جہت میں طول دیا جائے گا تو تراش کی چوٹی جملہ کے ختم کے قریب ہوتی جائے گی۔ اگر ہم لکڑی کا ڈھانچہ بنائیں جس کے سامنے یہ جملہ لکھا ہو، اور زمانی پیمانہ اس کے بغل میں ہو، اور اس کے اوپر ہم ربڑ کی ایک چادر پھیلا دیں جس پر مستطیلی محدد چھپے ہوئے ہوں اور ربڑ کے نیچے ایک گیند کو صفر کی طرف سے کل کی جانب لڑکائیں تو اس چادر کا لمحہ بہ لمحہ اوپر اٹھنا فکر کے مافیہ کے تغیر کو ظاہر کر دے گا۔ اور جو کچھ کہ اوپر کہا جا چکا ہے، اس کے بعد اس تجربہ سے اسقدر وضاحت ہو جائیگی کہ پھر کسی قسم کا اشکال نہ رہے گا۔ یا اگر اس کو دماغی الفاظ میں ظاہر کیا جائے تو اس سے وہ اضافی شدتیں ظاہر ہوں گی، جو لمحہ بہ لمحہ ان عصبی اعمال کو ظاہر کرتی ہیں۔ معروض فکر کے مختلف حصوں کے مطابق ہوتے ہیں۔

شعور کی آخری خصوصیت جس کی طرف اس سطحی بیان میں توجہ کو منعطف کرنے کی ضرورت یہ ہے کہ

(۵) یہ اپنے معروض کے ایک حصہ میں باقی کی نسبت زیادہ دلچسپی لیتا ہے، اور جب تک یہ مصروف فکر رہتا ہے، تو بعض چیزوں کو لیتا ہے اور بعض کو رد کرتا رہتا ہے۔

اس میں شک نہیں کہ انتخابی توجہ، اور عمدی ارادہ اس انتخاب کی مخصوص مثالیں ہیں، مگر ہم میں سے بہت کم لوگ اس بات سے واقف ہونگے، کہ کسقدر مسلسل یہ ایسے افعال کی صورت میں عمل کرتی رہتی ہے جس کو بالعموم ان ناموں سے موسوم نہیں کیا جاتا۔ ہر ادراک جو ہم کو ہوتا ہے، اس میں زور اور تاکید کا جزو موجود ہوتا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ہمارے لئے اپنی توجہ کو چند ارتسامات پر مساوی منقسم کرنا تقریباً ناممکن ہوتا ہے۔ گھنٹہ کی یکساں آواز کو تال میل میں تقسیم کر لیا جاتا ہے جس کو ایک وقت ایک طرح کا محسوس کیا جاتا ہے اور دوسرے وقت دوسری طرح کا۔ ان تال میلوں میں سے سب سے سادہ دوہری ہے ٹک ٹاک ٹک ٹاک ٹک ٹاک ٹک ٹاک۔ ایک سطح پر اگر بہت سے بے قاعدہ نقطے ہوں تو ان کا قطاروں اور مجموعوں میں ادراک ہوتا ہے۔ علیحدہ علیحدہ خطوط کی ذہن مختلف

شکلیں بنالیتا ہے۔ یہ وہ یہاں وہاں اب تب کے امتیازات ہمارے اذہان کی اسی تاکید کا نتیجہ ہیں جو اجزا مقام اور وقت پر کیجاتی ہے۔

لیکن ہم اشیا پر تاکید کرنے کے علاوہ بھی بہت کچھ کرتے ہیں بعض اشیا کو ہم متحد کرتے اور ملا دیتے ہیں۔ اور بعض کو علیحدہ رکھتے ہیں۔ میں مختصراً یہ دکھادیتا ہوں کہ یہ کیونکر ہوتا ہے۔

میں ابتدا نیچے سے کرتا ہوں خود ہمارے حواس آلات انتخاب کے علاوہ نہیں ہیں۔ ان لاتعداد حرکات میں سے جن کے متعلق ہم کو طبیعیات کے ذریعہ سے علم ہوتا ہے، ہمارا ذہن چند کو اختیار کرتا ہے۔ ہر آلہ حس اس حرکت کو اختیار کرلیتا ہے، جس کی سرعت ایک حد کے اندر رہوتی ہے۔ ان سے یہ متاثر ہوتا ہے اور باقی کو اس طرح نظر انداز کر دیتا ہے، گویا کہ ان کا وجود ہی نہیں ہے۔ اس طرح سے یہ خاص خاص حرکات پر اس طرح سے زور دیتا ہے، جس کی کوئی صحیح وجہ معلوم نہیں ہوتی۔ کیونکہ جیسے لینج کہتا ہے، یہ خیال کرنے کے لئے ذرا سی بھی وجہ نہیں ہے کہ فطرت میں بلند ترین امواج صوتی اور ادنیٰ ترین امواج حرارت کے مابین اس طرح اچانک وقفہ پڑگیا ہے جس طرح ہماری حسوں میں ہوتا ہے، یا یہ کہ بنفشی اور زائد بنفشی کرنوں کے مابین کوئی ایسا فرق ہے جو ذہنی طور پر روشنی اور تاریکی سے ظاہر ہوتا ہے۔ جو شئے کہ بجائے خود ایک ناقابل امتیاز اور ناقابل شناخت مسلسل ہے، جس میں کوئی امتیاز یا تاکید نہیں ہے اس میں ہمارے حواس ہمارے لئے ایک حرکت کی طرف متوجہ ہو کر اور دوسری کو نظر انداز کرکے، امتیاز پیدا کرلیتے ہیں اور ایسی دنیا پیدا کرلیتے ہیں، جو فرق اور تاکید وں، اچانک تغیرات اور خوش منظر روشنی اور سائے کی بنی ہوتی ہے۔

اگر وہ حسیں جو ہم کو کسی خاص عضو سے ہوتی ہیں ان کے اسباب اس عضو کے سروں کی مطابقت سے منتخب ہوتے ہیں تو توجہ ان تمام حسوں میں سے جو ہم کو ایک وقت میں ہوتی ہیں بعض کو قابل لحاظ سمجھتی ہے، اور باقی کو نظر انداز کرتی ہے۔ ہیلم ہولٹز کی کتاب بصریات پر ان بصری حسوں کے مطالعے سے شاید ہی کچھ زیادہ ہو جن کا معمولی آدمیوں کو کبھی احساس نہیں ہوتا۔ یہ

نقاط اعمی آنکھوں کے ترمردوں تمثالات مابعد، انعکاس سات، رنگین حاشیوں حوالی کے تغیرات لون، دوہرے تمثال احولیت، حرکات تطابق و انعطافات شبکی رقابت اور اسی قسم کی بحثوں پر مشتمل ہے۔ ہم کو بغیر مشق کے یہ بھی معلوم نہیں ہوتا کہ ہماری کس آنکھ پر تمثال واقع ہوتی ہے۔ عادۃً اکثر لوگ اس سے اس قدر ناواقف ہوتے ہیں، کہ ممکن ہے ایک شخص برسوں سے ایک آنکھ سے اندھا ہو، اور اس کو اس واقعہ کا کبھی علم نہوا ہو۔

ہیلم ہولٹز کہتا ہے کہ عادۃً ہم انہیں حسوں کی طرف متوجہ ہوتے ہیں، جو ہمارے لیے اشیا کی علامات ہوتی ہیں۔ لیکن اشیا کیا ہوتی ہیں۔ ہم کو آیندہ اکثر یہ معلوم ہوگا کہ یہ ان حسی اوصاف کے خاص مجموعوں کے علاوہ اور کچھ معلوم نہیں ہوتیں جو علمی طور پر یا جمالیاتی اعتبار سے ہماری دلچسپی کا موجب ہوتے ہیں، جن کے ہم قطعی نام رکھ لیتے ہیں اور جن کو استقلال و منزلت کے اس مرتبہ تک بلند کر دیتے ہیں۔ مگر میری دلچسپی سے علیحدہ بجائے خود اگر کسی دن ہوا چل رہی ہو تو سڑک پر غبار کا جھوکہ اسی طرح سے ایک منفرد شئے ہے اور ایک انفرادی نام کا مستحق ہے جسطرح کہ خود میرا جسم ہے۔

اور پھر جو حس ہم کو ہوتی ہیں ان میں کیا ہوتا ہے۔ ذہن پھر انتخاب کرتا ہے۔ یہ بعض حسوں کو اس کے لیے انتخاب کر لیتا ہے کہ یہ شئے کی حقیقت کو سب سے زیادہ کامل طور پر ظاہر کرتی ہیں اور باقی کو اسکے مظاہر و ظواہر خیال کرتا ہے جو وقت اور حالات سے متغیر ہوتے رہتے ہیں۔ مثلاً میری میز کا بالائی حصہ مربع کہلاتا ہے مگر یہ ان لاتعداد شبکی تمثالات میں سے ایک تمثال ہے، جو اس سے میری شبکیہ پر پڑتی ہے اور باقی ایسی حسیں ہیں جن میں دو زاویئے حاوہ اور منفرجہ ہوتے ہیں۔ مگر میں ان میں شکلوں کو تناظری کہتا ہوں اور چار قائموں والی شکل کو میز کی اصلی شکل کہتا ہوں۔ اس طرح سے میں نے اپنے جمالیاتی اسباب کی بنا پر مربع پن کے وصف کو میز کی اصلیت میں داخل کر لیا ہے۔ اسی طرح دائرے کی اصل شکل وہ حس خیال کی جاتی ہے جو اس وقت معلوم ہوتی ہے جب خط نظر اس کے مرکز پر عمود ہوتا ہے۔ اس کی اور تمام حسیں اس حس کی علامات خیال کی جاتی ہیں۔ توپ کی حقیقی آواز وہ ہوتی

ہے جو اس سے اس وقت آتی، جب کان اس کے قریب ہوتا ہے۔ اینٹ کا حقیقی رنگ وہ حس ہوتی ہے جو آنکھ کو اس وقت محسوس ہوتی ہے جب یہ اس کو مقابل اور قریب سے دیکھتی رہے، اور دھوپ بھی نہیں ہوتی اور نہ اندھیرا ہوتا ہے۔ ان حالات کے علاوہ یہ یا تو زیادہ گلابی مائل یا زیادہ سیاہی مائل نظر آتی ہے۔ متعلم کو ایسی کوئی شئے معلوم نہ ہوگی جس کی اس نے ایک خاص حالت کو ترجیح نہ دے رکھی ہو۔ مثلاً ایک خاص قامت اور ایک خاص فاصلے سے اس کے منظر کو اس کے کسی خاص اور مقررہ رنگ کو وغیرہ۔ مگر یہ تمام اصلی خصوصیات جو ملکر ہمارے لئے شئے کی اصلی شیئیت بناتی ہیں اور جو انکے مقابلہ میں نمایاں معلوم ہوتی ہیں جن کو ہم موضوعی حسیں کہتے ہیں جو ہم کو کسی وقت میں اس سے ہو سکتی ہیں، آخر الذکر کی طرح سے حسیں ہی ہیں، ذہن خود کو ان کے مطابق بنا لینا پسند کرلیتا ہے اور اس امر کا فیصلہ کرلیتا ہے کہ کونسی خاص حس کو زیادہ حقیقی خیال کیا جائے گا۔

اس طرح سے ادراک دو قسم کی پسند کو مستلزم ہوتا ہے۔ موجودہ حسوں میں سے ہم صرف ان کی طرف زیادہ تر متوجہ ہوتے ہیں، جو غیر موجود حسوں کا پتہ دیتی ہیں اور ان تمام غیر موجود موتلفات میں سے جن کی طرف ان سے ذہن منتقل ہوتا ہے ہم صرف چند شئے کی اصلی شیئیت کے ظاہر کرنے کے لئے انتخاب کرتے ہیں۔ انتخابی محنت کی ہمارے پاس سے اس سے عمدہ کوئی مثال نہیں ہو سکتی تھی۔

یہ محنت ان چیزوں پر مصروف ہوتی رہتی ہے جو اس طرح سے ادراک کو ملتی ہیں۔ ایک شخص کا تجربی ذکر ان اشیا پر مبنی ہوتا ہے جن کا وہ تجربہ کر چکتا ہے مگر یہ کیا ہونگے اس کا تعین اس کی عادت توجہ سے ہوتا ہے۔ ممکن ہے اس کے سامنے کوئی شئے ہزاروں مرتبہ آئی ہو۔ لیکن اگر وہ بار بار اس کے دیکھنے سے قاصر رہا ہو تو اس کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ اس کے تجربہ میں داخل ہوئی ہے۔ ہم سب مکھیوں دیمک جھینگروں کو دیکھتے ہیں لیکن علم دیدان کے ماہر کے علاوہ وہ کس سے کوئی خاص بات کہتی ہیں؟ اس کے برعکس ایک شئے جو عمر بھر میں محض ایک ہی بار تجربہ میں آئی ہو ممکن ہے وہ ذہن پر انمٹ نشان چھوڑ جائے۔

فرض کرو چار آدمی یورپ کی سیر کے لئے جاتے ہیں۔ ایک شخص تو صرف دلچسپ چیزوں کی یاد لیکر واپس آتا ہے، لباس رنگ باغ مناظر عمارات تصاویر مجسمے وغیرہ۔ دوسرے کے لئے یہ سب چیزیں تو موجود نہو نگی، مگر وہ فاصلوں قیمتوں آبادیوں بدروؤں کے انتظامات دروازوں کے بند کرنے کے طریقوں اور دیگر مفید اعداد کی یاد لیکر گھر واپس آتا ہے، تیسرا تھیٹروں ہوٹلوں ناچ گھروں وغیرہ سے پُر آتا ہے۔ اور چوتھا ممکن ہے کہ اپنے خیالات میں اس قدر منہمک رہا ہو کہ اس کو چند مقامات کے ناموں کے علاوہ جن کی اس نے سیر کی ہو کچھ یاد نہو۔ ہر ایک نے احضاری اشیا کے ایک ہی مجموعہ میں سے انتخاب کیا ہے اور اسی سے اپنے تجربہ کی ترتیب دی ہے۔

اب اگر اشیا کی تجربی ترکیب سے قطع نظر کرلیں اور یہ دریافت کریں کہ ذہن عقلی طور پر ان کو ربط کیونکر دیتا ہے تو ہم دیکھتے ہیں کہ انتخاب ہی کا دور دورہ ہے۔ آیندہ چل کر متعلم کو معلوم ہوگا استدلال تمام تر ذہن کی اس قابلیت پر مشتمل ہوتا ہے کہ یہ مظہر زیر بحث کی کلیت کو اجزا میں متفرق و منقسم کرے اور ان میں سے وہ خاص اجزا انتخاب کرلے جو اس خاص موقع پر ہم کو صحیح نتیجہ تک لیجائیں۔ دوسرے رجحان کے لئے دوسرے نتیجہ کی ضرورت ہوگی اور یہ دوسرے عنصر کے انتخاب کو مستلزم ہوگا۔ صاحب فراست وہ ہے جو ہمیشہ صحیح نقطہ پر جما رہتا ہے اور صحیح عنصر تک پہونچتا ہے (اگر موقع نظری ہے تو صحیح سبب تک پہونچتا ہے اور اگر علمی ہے تو صحیح وسائل اختیار کرتا ہے۔ میں صرف مختصر سے بیان پر اکتفا کرتا ہوں مگر اس سے یہ بات ضرور واضح ہو جائے گی کہ استدلال ذہن کی انتخابی فعلیت کی ایک شکل ہے۔

اب اگر ہم اس کے جمالیاتی شعبہ کی طرف رجوع کریں تو ہمارا قانون اور بھی زیادہ واضح معلوم ہوتا ہے کہ مصوّر اپنے تصویر کے اجزا کو انتخاب کرتا ہے، وہ ان تمام نواؤں رنگوں اور شکلوں کو نظر انداز کر دیتا ہے جو باہم اور اس کی غرض سے میل نہیں کھاتیں۔ وہ وحدت ہمنوائی جس کو ایم ٹین اتحاد سیر کہتے ہیں جس سے عمل صنعت کو عمل فطرت پر تفوق حاصل ہوتا ہے محض انتخاب پر

مبنی ہوتی ہے۔ اگر صناع میں اس کی خصوصیت کے کسی ایک رخ کو لے لینے اور ان تمام اتفاقی امور کے نظر انداز کرنے کی تمیز ہے جو اس کے ساتھ نہیں ملتے تو ہر فطری شئے صناع کا موضوع بن سکتی ہے۔

اس سے بھی اگر اوپر جائیں تو ہم اخلاقیات کی سطح تک پہونچتے ہیں جہاں پسندہی کی حکومت نظر آتی ہے۔ کسی فعل میں اسوقت تک اخلاقی کیفیت پیدا نہیں ہوتی جب تک یہ چند مساوی صورتوں میں سے پسند نہیں کیا جاتا۔ دلائل پر دیر تک غور کرنا، اور ان کو ہمیشہ سامنے رکھنا، آسان راستوں کے اختیار کرنے کی خواہش کو دبانا سخت راستہ پر پاؤں میں لغزش نہ آنے دینا یہ ہیں خاص اخلاقی قوتیں۔ لیکن کچھ ان کے علاوہ بھی ہے کیونکہ یہ محض ان اغراض کے وسائل ہوتی ہیں جن کو انسان سب سے قوی تسلیم کرچکتا ہے۔ بہترین اخلاقی قوت کو اس سے بھی تجاوز کرنا پڑتا ہے۔ اس کو یہ طے کرنا پڑتا ہے کہ چند مساوی قوت کے مخالف اغراض میں سے کونسی غرض کو غلبہ ہونا چاہیئے۔ اس کا نتیجہ نہایت ہی اہم ہوتا ہے کیونکہ اس پر انسان کی کل زندگی کا مدار ہوتا ہے جب وہ خود سے یہ بحث کرتا ہے کیا مجھے اس جرم کا ارتکاب کرنا چاہیئے؟ کیا مجھے اس پیشے کو اختیار کرنا چاہیئے؟ کیا میں فلاں خدمت قبول کرلوں؟ فلاں عورت سے شادی کرلوں؟ تو اس کو اپنے لئے چند ممکن سیرتوں میں سے ایک سیرت کو انتخاب کرنا ہوتا ہے۔ وہ کیا ہوگا، اس کا تعین اس لمحے کے کردار سے ہوتا ہے۔ شوپنہائر جو اپنی جبریت کو اس استدلال سے ثابت کرنا چاہتا ہے کہ ایک متعین سیرت رکھتے ہوئے خاص حالات میں صرف ایک ہی ردعمل ہوسکتا ہے وہ اس امر کو نظر انداز کردیتا ہے کہ ایسے اہم اخلاقی مواقع پر جو بات شعوری طور پر معرض بحث میں ہوتی ہے وہ خود سیرت کا پرتو ہوتی ہے۔ انسان کے لئے دشواری یہ ہوتی ہے کہ جس حالت میں وہ اب ہے اس حالت سے اسے کونسی حالت اپنے لئے پسند کرنی چاہیئے۔

اس تبصرے پر ہم اگر ایک بار پھر نظر ڈالیں تو ہم کو معلوم ہوگا کہ ذہن ہر لمحے میں مختلف ہموقت امکانات کا آماجگاہ ہوتا ہے۔ شعور ان کے ایک دوسرے سے

مقابلہ کرنے پر مشتمل ہوتا ہے۔ یہ بعض کو انتخاب کرتا ہے اور بعض کو رد کر دیتا ہے، اور اس ذیل میں وہ توجہ کے قوی کرنے اور باز رکھنے والے عامل سے کام لیتا ہے۔ سب سے بلند مرتبہ اور نہایت ہی لطیف قسم کے ذہنی نتائج ان معطیات میں سے چھنتے ہیں جن کو بعد کی استعداد ایسے معطیات میں سے چنتی ہے۔ جو اس سے نیچے کی استعداد اور بڑے ذخیرہ سے منتخب ہو کر آتے ہیں، اور یہ ذخیرہ خود سادہ مواد کے ایک اور ذخیرے سے منتخب ہوتا ہے۔ مختصر یہ کہ ذہن ان معطیات پر عمل کرتا ہے جو اس کو ملتے ہیں۔ اس کا کام سنگتراش کے کام سے بہت مشابہ ہوتا ہے۔ ایک اعتبار سے تو مجسمہ ہمیشہ سے موجود تھا۔ مگر اس کے علاوہ اور ہزاروں تھے۔ اس خاص مجسمہ کو کل سے علیحدہ کرنے کا سہرا سنگتراش ہی کے سر ہے۔ بالکل یہی حال ہم میں سے ہر ایک کی دنیا کا ہوتا ہے۔ ہمارے انفرادی خیالات ایک دوسرے سے کتنے ہی مختلف کیوں نہ ہوں مگر یہ سب کے سب ابتدائی حسوں کی ابتری میں چھپے ہوئے تھے جس سے ہم سب کے فکر کو محض مواد حاصل ہوتا ہے۔ اگر ہم چاہیں تو اپنے استدلال کے ذریعے سے اشیا کو اس سیاہ اور بے جوڑ تسلسل مکان اور سالمات کے متحرک بادلوں تک کھول سکتے ہیں صرف جس کو سائنس حقیقی دنیا کہتی ہے۔ مگر اس دوران میں جس دنیا کو ہم محسوس کرتے ہیں اور بود و باش رکھتے ہیں یہ وہی دنیا ہوگی جس کو ہمارے اجداد نے پسند کے خفیف حملوں کے مجموعی اثر کے ذریعہ سے سنگتراش کی طرح موجود پائے ہوئے ایک حصہ کو واپس کر کے علیحدہ کیا ہے۔ اور سنگتراش اسی پتھر سے اور مجسمے بنائیں گے۔ اسی یکساں اور خاموش ابتری سے اور عالم اور اذہان پیدا ہونگے۔ میری دنیا ایک چیونٹی، مچھلی یا کیکڑے کے شعور کو کس قدر مختلف معلوم ہوگی۔

لیکن میرے اور تمہارے ذہن میں رد کئے ہوئے منتخبہ حصے ایک ہی ہیں۔ نسل انسانی بہ حیثیت مجموعی اس پر متفق ہے کہ یہ کن اشیا کی طرف متوجہ ہوگی اور ان کا نام رکھے گی۔ جن چیزوں کی طرف توجہ ہوتی ہے ان میں بھی ہم تاکید و ترجیح یا تخفیف اور ناپسندیدگی کے لئے تقریباً یکساں حصوں ہی کو منتخب کرتے ہیں۔ لیکن ایک عجیب و غریب مثال ہے جس میں کبھی دو شخص یکساں

پسند کرتے ہوئے نہیں دیکھے گئے ہیں۔ ہم میں سے ہر شخص دنیا کو دو بڑے حصوں میں تقسیم کرلیتا ہے اور ہم میں سے ہر ایک کی دلچسپی ایک نصف سے وابستہ ہوتی ہے۔ لیکن ہم سب خط تقسیم مختلف مقام سے کھینچتے ہیں۔ جب میں یہ کہتا ہوں کہ ہم سب دونوں نصفوں کو ایک ہی نام سے پکارتے ہیں اور یہ نام لنا اور غیر لنا ہیں تو یہ بات فوراً سمجھ میں آجائیگی کہ میری مراد کیا ہے۔ وہ قطعاً عدیم المثال قسم کی دلچسپی جو ہر انسانی ذہن کائنات کے ان حصوں سے محسوس کرتا ہے جن کو وہ منم میرا کہتا ہے ممکن ہے کہ ایک اخلاقی پہیلی ہو۔ لیکن نفسیات کے لئے یہ ایک اساسی حقیقت ہے۔ کوئی شخص اپنے ہمسائے کے منم میں اس قدر دلچسپی نہیں لے سکتا جس قدر کہ وہ اپنے منم میں لیتا ہے۔ ہمسائے کا منم اور خارجی چیزوں کے ساتھ رہتا ہے جس کے مقابلہ میں مجھے اپنا منم بالکل نمایاں معلوم ہوتا ہے۔ یا تال کیپڑا ابھی جیسا کہ لوٹزے کسی مقام پر کہتا ہے اپنی ذات کی تکلیف کا باقی کائنات سے مقابلہ کرتا ہے اگرچہ اس کو اس امر کا کوئی واضح تعقل نہیں ہوتا کہ وہ کیا ہے اور کائنات کیا ہے۔ وہ میرے لئے دنیا کا محض ایک حصہ ہے اور اس کے لئے میں دنیا کا محض ایک حصہ ہوں۔ ہم میں سے ہر ایک دنیا کو مختلف مقاموں سے تقسیم کرتا ہے۔

اس ابتدائی خاکے سے گذر کر اب ہم ذرا لطیف بحث کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ آیندہ باب میں ہم شعور ذات کی اس نفسیات کا پتہ لگانے کی کوشش کریں گے جس کی جانب اس گفتگو نے ہم کو پھر مائل کر دیا ہے۔

باب دھم

شعور ذات

ذات کو ابتدائً اس کے وسیع ترین معنی میں لیتے ہیں۔ بعد میں بتدریج اس کے لطیف اور نازک اشکال کو بیان کرینگے اور تجربی ایغو کے مطالعے کے بعد خالص ایغو کا مطالعہ شروع کرینگے۔

تجربی ذات یا لنا ہم میں سے ہر شخص تجربی ذات یا شخصیت کو لنا یا منم کہنے پر مائل ہوتا ہے لیکن ظاہر ہے جس شئے کو انسان منم یا مجھے کہتا ہے اور جس کو مرا یا میرا کہتا ہے اس کے مابین امتیاز کرنا مشکل ہے۔ ہم اپنی بعض چیزوں کے متعلق جو ہماری ہوتی ہیں اس طرح محسوس کرتے اور عمل کرتے ہیں جس طرح سے اپنے متعلق محسوس کرتے اور اس کے لئے عمل کرتے ہیں۔ اپنی شہرت اپنی اولاد اپنے ہاتھوں کی صنعت ممکن ہے انسان کو اتنی ہی عزیز ہو جتنا کہ خود اپنا جسم اور اگر ان پر حملہ کیا جائے تو انسان میں وہی جذبات پیدا ہوں اور وہ اسی طرح سے انتقام پر آمادہ ہو جائے جس طرح سے کہ خود اپنے جسم پر حملہ ہوتے وقت ہوتا ہے خود اجسام کے متعلق یہ امر قابل غور ہے کہ کیا وہ ہمارے ہیں یا ہم ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ہم اپنے اجسام کو اپنا قرار دینے سے انکار کرتے رہے ہیں،

اور لوگوں نے انکو نفس عنصری کہا ہے جس سے آزاد ہو کر انہیں کسی نہ کسی دن خوشی نصیب ہو گی۔

پس ہم دیکھتے ہیں کہ ہم ایک تغیر پذیر جنس کا سودا کر رہے ہیں۔ ایک ہی شئے کو بعض اوقات جزو منتم قرار دیا جاتا ہے اور بعض اوقات اسس کو محض اپنی سمجھا جاتا ہے، اور بعض اوقات اس کے متعلق اس طرح گفتگو کی جاتی ہے کہ گویا اس سے کوئی تعلق ہی نہ ہو۔ تاہم وسیع ترین معنی میں انسان کی ذات ان چیزوں کا مجموعہ ہوتی ہے جن کو وہ اپنی کہہ سکتا ہے۔ اس میں اس کا جسم اور اس کی ذہنی قوتیں ہی داخل نہیں بلکہ اس کا لباس اس کا مکان اسس کی بیوی اس کے بچے اس کے آباد اجداد اسس کے دوست احباب اسس کی زمین اسس کے گھوڑے اس کے جہاز اس کا بینک کا حساب سب داخل ہیں ان سب چیزوں سے اس کے اندر ایک ہی قسم کے جذبات پیدا ہوتے ہیں۔ اگر ان میں اضافہ ہوتا ہے اور یہ اچھی حالت میں ہوتی ہیں تو وہ خوش ہوتا ہے ان میں کمی واقع ہوتی ہے تو وہ رنجیدہ و ملول ہوتا ہے۔ اگرچہ یہ ضروری نہیں کہ سب کے لئے یکساں طور پر متاثر ہو۔ مگر تاثر ایک طرح کا ہو گا۔ ذات کے اگر وسیع ترین مفہوم کو لیا جائے تو ہم اس کے متعلق ابتدا اس طرح سے کر سکتے ہیں کہ اس کی تاریخ کو تین حصوں میں تقسیم کر دیں جو:-

(۱) اس کے اجزائے ترکیبی سے متعلق ہے۔

(۲) ان احساسات و جذبات سے جن کا یہ باعث ہوتی ہے۔ یعنی احساسات نفس۔

(۳) ان افعال سے متعلق ہو جن کا یہ باعث ہوتی ہے انتفاع نفس و بقائے نفس

(۱) ذات کے اجزائے ترکیبی کو تین حصوں میں تقیم کیا جا سکتا ہے اور یہ حسب ذیل ہیں:-

(أ) ذات مادی

(ب) ذات معاشری

(ج) ذات روحانی
(د) انائے خالص

(ا) جسم ہم میں سے ہر ایک کی ذات مادی کا سب سے اندرونی حصہ ہوتا ہے۔ جسم کے بعض حصے بعض کی نسبت زیادہ قربت کے ساتھ اپنے معلوم ہوتے ہیں۔ ان کے بعد لباس کا نمبر ہے۔ یہ قدیم مقولہ کہ انسان کی ذات تین حصوں پر مشتمل ہوتی ہے روح جسم اور لباس محض مذاق ہی نہیں ہے۔ ہم اپنے کپڑوں کو اس قدر اپنا بنا لیتے ہیں اور اپنی عینیت کو ان کے ساتھ اس قدر وابستہ سمجھتے ہیں کہ اگر یہ پوچھا جائے کہ ان دو حالتوں میں سے تم کونسی حالت کو ترجیح دوگے اول تو یہ کہ حسین صورت ہو اور ناپاک پھٹے کپڑے ہوں دوسرے یہ کہ کریہ صورت ہو مگر عمدہ اور صاف پوشاک تو بہت ہی کم ایسے لوگ ہونگے جو بلا پس و پیش عمدہ لباس کو ترجیح نہ دیں۔ اس کے بعد ہمارے قریب ترین اعزا ہماری ذات کا جزو ہوتے ہیں۔ ان کا جب انتقال ہو جاتا ہے تو خود ہماری ذات کا ایک جزو معدوم ہو جاتا ہے۔ اگر وہ کوئی برا کام کرتے ہیں تو خود ہم شرمندہ و منفعل ہوتے ہیں۔ ان کی شان میں اگر کوئی گستاخی کرے تو ہم ایسے غضبناک ہوتے ہیں گویا خود ہم ان کی جگہ پہ تھے۔ اس کے بعد وطن کا نمبر ہے۔ اس کے مناظر ہماری ذات کا جزو ہوتے ہیں۔ اسکی خصوصیات دل میں لطیف ترین ہمت کے جذبات پیدا کرتے ہیں۔ اگر کوئی اجنبی اس میں آنے پر اس کے انتظام میں نقص نکالے یا اس کو نفرت کی نگاہوں سے دیکھے تو ہم اس کو آسانی کے ساتھ معاف نہیں کرتے۔ یہ تمام چیزیں ایسی ہوتی ہیں جن کو ہم جبلی و خلقی طور پر پسند کرتے ہیں اور ان کے ساتھ زندگی کے نہایت اہم عملی اغراض وابستہ ہوتے ہیں۔ اپنے جسم کی احتیاط و نگہداشت کرنے اسکو عمدہ و خوبصورت لباس سے آراستہ رکھنے ماں باپ بیوی بچوں سے محبت کرنے اپنا ایک علیحدہ گھر بنانے اور اس کو درست رکھنے کا سب انسانوں میں ایک قدرتی اور کورانہ جذبہ ہوتا ہے۔

اسی قسم کی ایک جبلی تحریک ہم کو مال و دولت کے جمع کرنے پر بھی

آمادہ کرتی ہے۔ اور جو کچھ انسان جمع کرتا ہے وہ اس کی ذات تجربی کا جزو بنجاتا ہے۔ ہم کو اپنی دولت کے اس جزو سے سب سے زیادہ محبت ہوتی ہے جس کو ہم اپنا خون پسینہ بہاکر جمع کرتے ہیں۔ شاید ہی ایسا کوئی شخص ہو جس کی دماغی یا دستی محنت کا عمر بھر کا ذخیرہ مثلاً ویدانی مجموعہ یا کوئی مبسوط مسودہ آن واحد میں تباہ ہوجائے اور اس کو یہ خیال نہ ہو کہ میری ذات اور شخصیت تباہ ہوگئی ہے۔ اسی قسم کی محبت بخیل کو اپنی دولت سے ہوتی ہے۔ اگرچہ یہ صحیح ہے کہ مقبوضات کے تلف ہوجانے سے جو افسوس ہوتا ہے۔ اس کا ایک باعث تو یہ بھی ہوتا ہے کہ ہم یہ خیال کرتے ہیں اب ہم کو وہ فوائد نہونگے جو ان سے ہم کو پہونچتے تھے۔ باایں ہمہ ہر حالت میں اس احساس کے علاوہ یہ احساس بھی ضرور ہوتا ہے کہ ہماری شخصیت میں کسی شئے کی کمی واقع ہوتی ہے اور یہ خیال ہوتا ہے کہ ہماری ذات کا ایک جزو تلف ہوگیا ہے جو بجائے خود ایک نفسیاتی واقعہ ہے۔ ہم دفعتہً ان آوارہ گردوں اور ٹکڑگداوں کے ساتھ ملجاتے ہیں جن سے ہم کو نفرت تھی اور ان خوش نصیب ابنائے ارض سے دور ہوجاتے ہیں جو خشکی و تری میں حکومت کرتے ہیں جو دولت اور قوت کی بدولت کامل تندرست و توانا ہیں جن کے سامنے ہم شرافت کے ابتدائی اصولوں کی بنا پر اپنے کو کتنا ہی سخت کیوں نہ کرلیں لیکن پھر بھی ہم پر ایک طرح کا جذبہ خوف و احترام طاری ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا اگرچہ اس کا اظہار پوری طرح پر نہ ہو۔

انسان اپنے معاصرین میں جو انفیاز پاتا ہے وہ اس کا امراے اجتماعی ہوتا ہے۔ ہم صرف اجتماعی حیوان ہی نہیں جو اپنے ہمجنسوں میں رہنا پسند کرتے ہیں۔ بلکہ ہم میں اس امر کا بھی ایک خلقی رجحان ہوتا ہے کہ دیگر ابنائے جنس ہماری طرف متوجہ ہوں اور متوجہ بھی اچھی طرح سے ہوں۔ اگر یہ ممکن ہوتا کہ کوئی شخص سوسائٹی میں ہو اور اس کے ساتھی اس کی طرف التفات نہ کریں تو اس کے لئے اس سے زیادہ سخت سزا نہ ہوسکتی۔ اگر ایسا ہو کہ جب ہم کہیں رہیں کوئی شخص ہماری طرف متوجہ نہو، کسی سے بات کریں تو وہ بات کا جواب نہ دے اگر کچھ کریں تو اس کا لحاظ نہ کرے بلکہ جس شخص سے ملیں وہ ہم کو مردہ خیال

کرے اور اس طرح عمل کرے گویا ہم موجود ہی نہیں ہیں تو بہت جلد ایک
انتہائی قسم کا غیظ و غضب اور سخت قسم کی مایوسی ہم پر طاری ہو جائے گی،
جسکے معاوضہ میں سخت ترین جسمانی عقوبت آرام و آسائش معلوم ہو گی کیونکہ جسمانی
تکلیف سے تو ہم کو یہ احساس ہو گا کہ گو ہم کتنے ہی بُرے ہوں لیکن پھر بھی اس
حد تک بُرے نہیں کہ بالکل ناقابل التفات ہوں۔

صحیح معنی میں تو ایک شخص کی اتنی ہی اجتماعی ذاتیں ہوتی ہیں جتنے کہ
اس کے پہچاننے والے اشخاص ہوتے ہیں، اور اس کی تصویر اپنے دل میں
رکھتے ہیں۔ ان تصویروں میں سے کسی ایک کو نقصان پہنچانے کے معنی خود
اس کو نقصان پہنچانے کے ہوتے ہیں۔ لیکن وہ لوگ جو اس کی تصویر اپنے
ذہن میں رکھتے ہیں ان کی قسمیں ہوتی ہیں۔ اس لئے عملی اغراض کا لحاظ رکھکر
ہم کہہ سکتے ہیں کہ جن اشخاص کی رائے اور خیال کے متعلق ایک شخص کو فکر
ہو سکتی ہے، ان کی جتنی جماعتیں ہوتی ہیں، اتنی ہی اس شخص کی اجتماعی ذاتیں
ہوتی ہیں۔ وہ ان مختلف گروہوں میں سے ہر ایک کو اپنی ذات کا مختلف پہلو
دکھاتا ہے۔ اکثر نوجوان اپنے والدین اور اساتذہ کے سامنے بھیگی بلی بنے رہتے ہیں، لیکن اپنے
ہمعصروں کے سامنے خوب ڈینگیں مارتے ہیں۔ ہم اپنے بچوں کے سامنے خود کو اسطرح ظاہر نہیں کر سکتے جسطرح
اپنے کلب کے دوستوں کے سامنے ظاہر کرتے ہیں اپنے گاہکوں سے اس
طرح پیش نہیں آتے جسطرح اپنے ملازموں سے پیش آتے ہیں۔ اس سے انسان مختلف
ذاتوں میں منقسم ہو جاتا ہے۔ بعض اوقات یہ ذاتیں باہم متناقض معلوم ہوتی ہیں۔ مثلاً
ایک شخص اپنے ایک گروہ احباب کے سامنے خود کو اس طرح ظاہر کرتے ہوئے ڈرتا
ہے جیسا کہ وہ دوسرے گروہ احباب کے سامنے ہوتا ہے یا ممکن ہے یہ باضابطہ تقسیم عمل کے
مشابہ ہو جیسے ایک شخص اپنے بچوں سے تو نرمی سے پیش آئے مگر اپنے ماتحت سپاہیوں یا قیدیوں کیلئے سخت گیر ہو۔

انسان کی سب سے زیادہ عجیب و غریب اجتماعی ذات جو ہو سکتی
ہے وہ اس شخص کے دل میں ہوتی ہے جس سے اس کو محبت ہوتی ہے۔
اس کو اس ذات کی بھلائی سے بہت ہی شدید قسم کی خوشی اور رنج
ہوتے ہیں۔ ان کا اگر اندرونی اور عضوی احساس کے علاوہ اور کسی

معیار سے مقابلہ کیا جائے تو یہ بالکل غیر واجبی معلوم ہوتے ہیں۔ جب تک کہ یہ خالص اجتماعی ذات مطلوبہ مرتبہ حاصل کرنے سے قاصر رہتی ہے اس وقت تک انسان کو گویا ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس کا کوئی وجود ہی نہیں ہے۔ اور جب اس کو مطلوبہ مرتبہ حاصل ہو جاتا ہے تو اس کی تشفی و اطمینان کا کوئی اندازہ نہیں ہو سکتا۔

انسان کی نیک نامی و بدنامی اور اس کی عزت و ذلت بھی اس کی اجتماعی ذاتوں میں سے ایک ذات کا نام ہے۔ ایک شخص کی وہ اجتماعی ذات جس کو عزت کہتے ہیں بالعموم ان تفریقات کا نتیجہ ہوتی ہے جن کا ہم ذکر کر چکے ہیں۔ یہ اس کی تمثال یا تصویر ہوتی ہے جو اس کے معاصرین کے ایک گروہ میں اس کو نیک نام یا بدنام کر دیتی ہے۔ یہ گروہ اس تمثال سے بعض ایسے مطالبات کرتا ہے جو کسی دوسرے پیشہ والے سے نہیں کئے جاتے ہیں کو یہ مطالبات پورے کرنے پڑتے ہیں۔ مثلاً ایک شہر میں ہیضہ پھیل رہا ہے۔ ایک عام شخص تو اس میں سے بھاگ سکتا ہے اور اس سے اس پر کوئی حرف نہ آئے گا لیکن ایک مذہبی آدمی یا طبیب اس کو چھوڑ کر بھاگنا اپنی عزت کے خلاف خیال کرے گا۔ جن حالات میں ایک معمولی شخص معافی مانگ کر یا راہ فرار اختیار کر کے بچ سکتا ہے، بلا اس کے کہ اس کی اجتماعی ذات پر کوئی اثر پڑے، اُن حالات میں ایک سپاہی کی عزت اس امر کی داعی ہوتی ہے کہ لڑے یا مر جائے۔ اس طرح جج اور مدبر اپنے رتبے اور منزلت کی بناء پر اس قسم کے مالی تعلقات قائم نہیں کر سکتے جو عام آدمی کے لئے بالکل جائز ہوتے ہیں ہم عام طور پر لوگوں کو اپنی مختلف شخصیتوں میں امتیاز کرتا ہوا سنتے ہیں مثلاً ایک شخص کہتا ہے کہ بہ حیثیت انسان کے تو مجھے تم سے ہمدردی ہے مگر بہ حیثیت ایک سرکاری عہدہ دار ہونے کے مجھے تم پر مطلق رحم نہ کرنا چاہیے۔ ایک سیاسی آدمی ہونے کی حیثیت سے میں اس کو اپنا رفیق سمجھتا ہوں، لیکن معلم اخلاق ہونے کے اعتبار سے مجھے اس سے نفرت کرنی چاہیے۔ زبان خلق بھی زندگی کی بہت بڑی قوتوں میں سے ایک قوت ہے۔ چور کو چوروں کی چیز نہ چرانی چاہیے۔

جواری اپنے جوے کا قرضہ ادا کر دینا ضروری سمجھتا ہے، اگرچہ وہ دنیا میں کوئی اور قرضہ ادا نہ کرے۔ مہذب سوسائٹی کا قانون عزت جواز و عدم جواز سے بھرا ہوا ہے، ان پر عمل پیرا ہونے کے لئے صرف یہ وجہ ہوتی ہے کہ ہم اس طرح سے اپنی اجتماعی شخصیتوں میں سے ایک کی خدمت کر سکتے ہیں، مثلاً عام طور پر تمہیں جھوٹ نہ بولنا چاہیئے لیکن کوئی یہ پوچھے کہ فلاں خاتون سے تمہارے کیسے تعلقات ہیں تو اس میں جتنا جی چاہیے جھوٹ بول لو۔ اگر کوئی ہم مرتبہ شخص تم سے مبارز ہو تو تم پر اس کی مبارزت کا قبول کرنا ضروری ہے لیکن اگر کوئی کم مرتبہ شخص لڑنے کی دعوت دے تو اس پر حقارت کے ساتھ ہنس سکتے ہو۔ ان مثالوں سے غالباً میرا مطلب واضح ہوگیا ہوگا۔

(ج) ذات روحانی جس حد تک انسان کی ذات تجربی کا جزو ہوتی ہے اس سے میں انسان کا داخلی یا ذہنی وجود اور مجموعی طور پر اس کی نفسی قوتیں یا رجحانات مراد لیتا ہو۔ اس سے میری مراد محض شخصی وحدت کا اصول یا انائے خالص نہیں جس سے بحث کرنی ہنوز باقی ہے۔ یہ نفسی رجحانات ذات کا سب سے پائیدار اور سب سے قریبی حصہ ہوتے ہیں۔ یہ درحقیقت ایسا حصہ ہوتے ہیں جو بالکل ہم ہی معلوم ہوتے ہیں۔ جب ہم اپنی استدلال اور بحث و مباحثہ یا پہچاننے اور انتیاز کرنے کی قابلیت اپنی اخلاقی حسیت اور ضمیر اپنے عزم صمیم کا خیال کرتے ہیں تو اپنے اور سب مقبوضات کی نسبت اُن سے زیادہ خوشی ہوتی ہے۔ جب ان میں تغیر واقع ہوجاتا ہے صرف اُس وقت انسان کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ وہ بالکل متغیر ہوگیا ہے۔

اب اس روحانی ذات پر مختلف طور پر غور کیا جاسکتا ہے ہم اس کو دو استعدادوں میں تقسیم کر سکتے ہیں، جیسا کہ اوپر مذکور ہوا ہے، اور ایک کو دوسرے سے علیحدہ کرکے ہم کبھی خود کو ایک سے منسوب کریں اور کبھی دوسرے سے۔ یہ شعور کے ساتھ بحث کرنے کا ایک مجرد طریقہ ہے جس میں فی الحقیقت ایک ساتھ اس قسم کی متعدد استعدادیں ہمیشہ موجود ہوتی ہیں۔ یا ہم ایک مقرون نقطہ نظر پر اصرار کر سکتے ہیں

اس صورت میں روحانی ذات جو ہم میں ہے یا تو کلیتہً ہمارے شخصی شعور کا چشمہ ہوگی یا اس چشمے کا موجودہ ٹکڑا یا حصہ۔ وسیع معنی میں تو یہ کل چشمہ فکر کے مرادف ہوگی۔ اور محدود معنی میں موجودہ ٹکڑے یا حصے کے۔ چشمہ اور ٹکڑا دونوں بہ اعتبار زمان مقرون موجودات ہونگے اور ہر ایک اپنی نوعیت کے اعتبار سے ایک خاص قسم کی وحدت ہوگی۔ لیکن ذات روحی پر خواہ ہم مجرد معنی میں بحث کریں، خواہ مقرون معنی میں مگر جس طرح بھی ہم اس پر غور و فکر کریں گے وہ تعمقی عمل ہوگا۔ اور یہ خارجی نقطہ نظر کے ترک کرنے اور ذہنی طور پر فکر کرنے کے قابل ہونے یا خود کو متفکر خیال کرنے کا نتیجہ ہوگا۔

خود فکر کی جانب یہ توجہ اور اپنے آپ کو اس کے مطابق سمجھنا اور ان معروضات میں سے کسی کے مطابق خیال نہ کرنا جو اس سے منکشف ہوتے ہیں، ایک اہم اور بعض اعتبارات سے پر اسرار عمل ہوتا ہے، جس کے متعلق یہاں ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ بداہتہً موجود ہوتا ہے۔ اور اوائل عمر ہی سے ہر ایک شخص میں وہ امتیاز ذہن پر واضح ہوجاتا ہے جو فکر یا خیال اور اس شئے کے مابین ہوتا ہے جس کا یہ فکر و خیال ہوتا ہے۔ اس امتیاز کی عمیق تر بنیادیں ممکن ہے مشکل سے دستیاب ہوں مگر سطحی وجوہ تو بہ کثرت ہیں اور نہایت آسانی سے دستیاب ہو سکتی ہیں۔ یہ بات تقریباً ہر شخص ہم کو بتا سکتا ہے کہ خیال اور اشیا بالکل مختلف قسم کی چیزیں ہیں۔ کیونکہ بہت سے خیالات ایسے ہوتے ہیں جو کسی شئے کے نہیں ہوتے مثلاً لذات آلام جذبات۔ بعض ایسے اشیا کے ہوتے ہیں، جن کا وجود نہیں ہوتا۔ مثلاً اغلاط فرضی کہانیاں اور افسانے۔ بعض خیال موجود اشیا کے ہوتے ہیں مگر ایسی صورت میں ہوتے ہیں جو محض علامت ہوتی ہے اور ان کے مشابہ نہیں ہوتی مثلاً مجرد تصورات اور تعقلات۔ جو خیالات اشیا سے مشابہ ہوتے بھی ہیں (ادراکات اور حسین)، ان میں بھی شئے کے ساتھ ہم اس سے بالکل علیحدہ ذہن کے اندر عمل فکر کو جاری پاتے ہیں۔

اب ہم اپنی اس ذہنی زندگی کو جو ان معروضات سے جو اس کے

ذریعے سے معلوم ہوتے ہیں بالکل ممتاز ہے مقرون مجرد دو معنوں میں
لے سکتے ہیں۔ مقرون معنی کے متعلق میں اس وقت سوائے اس کے کچھ
نہ کہونگا کہ چشمہ کا اصل حصہ بہت جلد وحدت شعور کے اصول کی نوعیت کی
بحث میں بہت اہم کام انجام دے گا۔ مجرد معنی ہماری توجہ کو پہلے اپنی طرف
جذب کرتے ہیں۔ اگر چشمہ کو بحیثیت مجموعی اور کسی شئے کے نہیں بلکہ ذات
کے مطابق قرار دیا جائے تو چشمے کا ایک خاص حصہ باقی سے منتزع ہو کر بالکل
ایک نئے انداز سے اس کے مطابق ہو گا۔ اور اکثر اشخاص اس کو دائرے
کے اندر سب سے اندرونی مرکز خیال کریں گے۔ اس کی مثال ایسی ہوگی،
جیسے قلعہ کے اندر بالائے حصار ہوتا ہے۔ چشمہ کے اس حصے کے مقابلے میں
دوسرے اجزا حتیٰ کہ ذہنی زندگی کے باقی اجزا متغیر اور خارجی مقبوضات معلوم ہوتے
ہیں جن میں سے ہر ایک سے انکار ہو سکتا ہے اور جو شئے ان سے انکار کرتی ہے وہ
باقی رہتی ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ ان باقی تمام ذاتوں کی ذات کیا شئے ہے۔
غالباً اس کے بیان میں ایک حد تک تو سب متفق ہوں گے۔ اس
کو شعور کا عامل و کارفرما جزو کہینگے۔ یہ کہہ کر کہ انسان کے احساسات میں جو
کیفیات بھی ہو سکتی ہیں جس مافیہ پر بھی اس کا خیال مشتمل ہو سکتا ہے اس
کے اندر کچھ ایسا روحی جزو ہوتا ہے جو گویا کہ ان اوصاف و مافیہات سے
اس وقت ملنے کے لئے جاتا ہے جب یہ اس لئے آتے ہیں کہ وہ انکا استقبال
کرے۔ یہ وہ ذات ہوتی ہے جو ان کو خوش آمدید کہتی ہے یا واپس لوٹا دیتی
ہے۔ یہ حسوں کے ادراکات پر صدارت کرتی ہے۔ اور ایسی اجازت دینے
یا نہ دینے سے یہ ان حرکات کو متاثر کرتی ہے جن کو یہ برپا کرنا چاہتے ہیں۔
یہ دلچسپی کا مرکز ہوتی ہے۔ یہ خوشگوار یا غیر خوشگوار نہیں ہوتی نہ لذت والم
ہوتی ہے بلکہ ہمارے اندر یہ وہ ذات ہوتی ہے جس سے لذت والم خوشگوار
اور ناخوشگوار مخاطب ہوتے ہیں۔ یہ توجہ اور سعی کا مرکز ہوتی ہے۔ اسی
مقام سے ارادے کے احکام صادر ہوتے معلوم ہوتے ہیں۔ ایک عضویاتی
جسے اس پر اپنے اندر غور کرنا چاہیے میرے نزدیک اس کو کم و بیش مبہم طور پر

اس عمل کیساتھ ربط دینے سے باز نہیں رہ سکتا جس سے تصورات یا در آئندہ حسوں کا انعکاس ہوتا ہے یعنی یہ خارجی اعمال میں منتقل ہوتی ہیں۔ یہ ضروری نہیں کہ یہی عمل ہو یا اس عمل کا محض احساس ہی ہو۔ بلکہ اس کو اس قسم کے عمل سے کسی نہ کسی طرح قریبی تعلق ضرور ہونا چاہیئے۔ کیونکہ یہ نفسی زندگی میں اس کے مماثل کام انجام دیتا ہے۔ اور یہ ایک طرح کا مرکز ہوتا ہے جہاں حسی تصورات ختم ہوتے ہیں، اور حرکی تصورات شروع ہوتے ہیں اور یہ خود ان دونوں کے مابین ایک طرح کی کڑی ہوتی ہے۔ چونکہ یہ وہاں پر ذہنی زندگی کے کسی اور منفرد وعنصر سے زیادہ متواتر اور مسلسل طور پر موجود ہوتی ہے، اس لئے اور عناصر اس کے گرد گھومتے ہوئے اور اس سے متعلق معلوم ہونے لگتے ہیں۔ یہ ان کے مقابلے میں اسی طرح سے ممیز معلوم ہونے لگتی ہے جس طرح کہ مستقل متغیر اور غیر مستقل کے مقابلے ہیں۔

میرے خیال میں بلا کسی خدشے کے یہ یقین کیا جاسکتا ہے۔ تمام انسان اپنی تمام ذوات سے کسی ایک مرکزی اصول کو انتخاب کر لیتے ہیں جس کے متعلق متذکرہ بالا، بیان کو خاصہ صحیح سمجھ سکتے ہیں، کم از کم اسقدر صحیح تو ضرور ہے کہ جو کچھ مراد ہے اس کو یہ ظاہر کرتا ہے، اور اس کو اور چیزوں کے ساتھ خلط ملط نہیں ہونے دیتا۔ لیکن جب اس اصول کے زیادہ قریب ہوتے ہیں، اور اس کی نوعیت اصلی کی زیادہ صحت کے ساتھ تعریف کرنا چاہتے ہیں تو ہم کو یہ معلوم ہوگا کہ آرا میں اختلاف ہونا شروع ہو جاتا ہے۔ بعض یہ کہینگے کہ یہ ایک سادہ کارفرما جوہر ہے یعنی روح جس کا ہم کو اس طرح پر شعور ہوتا ہے۔ بعض یہ کہیں گے کہ یہ محض گھڑنت ہے ایک فرضی وجود جو ضمیر واحد متکلم یعنی میں سے ظاہر ہوتا ہے۔ اور ان انتہائی آرا کے مابین لاتعداد درمیانی آرا ملینگے۔

آئندہ ہم ان سب پر بحث کریں گے، اور اس وقت تک ان سے بحث نہ کرنیکی خرابی کافی ترقی کرجائے گی۔ اب ہم اپنے طور پر جس قدر توضیح سے بھی ممکن ہو اس امر کا تصفیہ کرنا چاہتے ہیں کہ ذات کا یہ مرکزی عنقود کیسا معلوم

ہوتا ہے، خواہ یہ روحی جوہر ہو، یا یہ محض پر فریب لفظ ہو۔
کیونکہ یہ مرکزی جزو ذات محسوس ہوتا ہے۔ ممکن ہے کہ یہ وہ سب
کچھ ہو جو ماورائیہ کہتے ہیں، اور وہ بھی ہو جو تجربیہ کہتے ہیں، مگر بہر حال یہ
محض عقلی وجود نہیں ہے، جس کا محض عقلی طور پر وقوف ہو، اور نہ محض یادداشتوں
کا مجموعہ ہے یا ایک لفظ کی آواز ہے۔ یہ کچھ ایسی شئے ہے جس کے ساتھ
ہم بھی کوئی براہ راست واقفیت رکھتے ہیں، اور جو اس لمحۂ شعور میں جس میں کہ یہ
موجود ہوتی ہے، اسی طرح سے موجود ہوتی ہے، جس طرح سے ایسے لمحوں
کی کل زندگی میں۔ ابھی تھوڑی دیر پہلے اس کو جو انتزاع کہا گیا تھا تو اس
سے یہ مراد نہ تھی کہ بعض تصورات کی طرح سے اس کا احضار جزئی تجربے
کے اندر نہیں ہو سکتا۔ اس سے صرف یہ مراد تھی کہ یہ چشمہ شعور میں کبھی تنہا
نہیں ملتی۔ مگر جب کبھی یہ ملتی ہے تو یہ محسوس ہوتی ہے۔ بلکہ اسی طرح سے
محسوس ہوتی ہے جس طرح سے کہ جسم محسوس ہوتا ہے۔ اور اس کا احساس
بھی انتزاع ہے کیونکہ یہ کبھی تنہا محسوس نہیں ہوتا، بلکہ ہمیشہ اور چیزوں کے
ساتھ محسوس ہوتا ہے۔ اب کیا ہم زیادہ صحت کے ساتھ یہ بتا سکتے ہیں کہ مرکزی
کارفرما ذات کا احساس کس شئے پر مشتمل ہوتا ہے۔ ابھی اس امر کا متعین ہونا
لازمی نہیں، کہ عامل و کارفرما ذات ایک وجود یا اصول کی حیثیت سے کیا ہے۔
بلکہ جب اس کے وجود سے آگاہ ہوتے ہیں، تو ہم کو کس قسم کا احساس ہوتا ہے۔
میں اپنی حالت کے متعلق تو کہہ سکتا ہوں کہ مجھکو احساس ہوتا ہے،
اور میں اس کو بیان کر سکتا ہوں لیکن چونکہ جو کچھ مجھکو احساس ہوتا ہے اس
کی اگر تعمیم کر لی جائے تو غالباً اس کی مخالفت ہوگی (کیونکہ ہو سکتا ہے کہ جزواً
یہ افراد پر منطبق نہ ہو سکے) اس لیئے واحد متکلم ہی کی ضمیر استعمال کروں گا۔
جن لوگوں کا تامل میرے بیان کی تائید کرے وہ اس کو تسلیم کر لیں۔ جن
لوگوں کا تامل اس کا موید نہو سکے ان سے میں سب کے مطالبات پورے
نہ کر سکنے کا اعتراف کرتا ہوں۔
اول تو مجھے اس امر کا وقوف ہوتا ہے کہ اپنے خیال میں تائید وں

اور مزاحمتوں کا وقوف ہوتا رہتا ہے۔ میں یہ محسوس کرتا ہوں کہ رکاوٹیں واقع ہوتی ہیں اور رفع ہوتی ہیں بعض رجحان خواہش کے ساتھ ساتھ چلتے ہیں، اور بعض اس کے مخالف ہوتے ہیں، جن چیزوں کا میں خیال کرتا ہوں اُن میں بعض تو ایسی ہوتی ہیں جو خیال کی دلچسپی کا ساتھ دیتی ہیں، بعض ایسی ہوتی ہیں جو اس سے مخالفت رکھتی ہیں۔ باہمی مخالفتیں اور اور موافقتیں امدادیں اور مزاحمتیں جو ان خارجی معاملات کے اندر ہوتی ہیں پلٹ جاتی ہیں اور اپنے پر میری فطرت کی ردات پیدا کرتی ہیں، جو ان کی تائید یا مخالفت کرتی ان کو لیتی یا ان سے انکار کرتی ہے ان کے مخالف یا موافق کوشش کرتی اور لا و نعم کہتی ہے۔ یہ مرتعش رہنے والی داخلی زندگی میرے اندر وہ مرکزی عنقود ہے، جس کو میں نے ان الفاظ میں بیان کرنے کی کوشش کی ہے جن کو سب استعمال کر سکتے ہیں۔

لیکن جب میں اس قسم کے عام بیان سے قطع نظر کر لیتا ہوں، اور جزئیات کے ساتھ دست و گریباں ہوتا ہوں اور واقعات کو جتنا قریب سے ممکن ہو سکتا ہے دیکھتا ہوں، تو میرے لئے کسی خالص روحی عنصر کا عامل اور مصروف کار حالت میں پتا چلانا دشوار ہوتا ہے۔ جب کبھی میری تاملی نظر ان مظاہر خود کار کو بر وقت عمل کافی تیزی سے لوٹ پلٹ کر دیکھنے میں کامیاب ہو جاتی ہے، تو جس شئے کو یہ کبھی وضاحت کے ساتھ محسوس کر سکتی ہے، وہ کوئی جسمانی عمل ہوتا ہے، جو زیادہ تر سر کے اندر واقع ہوتا ہے۔ ایک لمحے کے لئے اس جزو کو نظر انداز کر کے جو ان تاملی نتائج کے اندر مبہم ہے، میں ان جزئی نتائج کے بیان کرنے کی کوشش کرتا ہوں، جو مجھے قطعی اور واضح معلوم ہوتے ہیں۔

اولاً توجہ کرنے اقرار کرنے، انکار کرنے سعی کرنے کے افعال میں ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ سر کے اندر کوئی شئے محسوس طور پر حرکتیں کرتی ہے۔ اکثر حالتوں میں ان حرکات کو قطعی صحت کے ساتھ بیان کیا جا سکتا

ہے۔ کسی ایسے تصور یا ایسی حس کی طرف متوجہ ہوتے وقت، جو کسی خاص حسی حلقہ سے تعلق رکھتی ہو، آلہ حس کے تطابق کی حرکت وقوع میں آتی ہوئی محسوس ہوتی ہے۔ مثلاً میں بصری اصطلاحات میں اس کے بغیر خیال نہیں کر سکتا کہ میرے ڈھیلوں میں مختلف انعطافات انحرافات تطابقات کے مختلف دباؤ محسوس نہ ہوں جس جہت میں کہ شے کے ہونے کا تصور ہوتا ہے، وہ ان حرکات کی نوعیت کو متعین کرتی ہے، جس کا احساس میرے شعور کے لئے اس انداز کے مطابق ہو جاتا ہے، جس میں کہ میں مرئی شئے کو لینے کے لئے خود کو تیار کرتا ہوں۔ اپنا دماغ مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا اس میں خطوط جہات بھرے پڑے ہوں۔ اس کا مجھے اس وقت شعور ہوتا ہے، جب میں ایک آلہ حس سے دوسرے کی طرف متوجہ ہوتا ہوں، یا تبدریج چند خارجی چیزوں پر نظر ڈالتا ہوں، یا حسی تصورات کے مختلف سلاسل پر متوجہ ہوتا ہوں۔

جب میں ان حرکات کے یاد کرنے یا ان پر غور کی کوشش کرتا ہوں تو بجائے اس کے کہ میں حوالی کی طرف متوجہ ہوں، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حوالی سے داخل کی طرف متوجہ ہوتا ہوں، اور گویا میں خارجی دنیا سے علیحدہ ہو رہا ہوں۔ جہاں تک میں ان احساسات کا پتہ لگا سکتا ہوں یہ ڈھیلوں کے باہر کی طرف گردش کرنے پر مبنی ہوتے ہیں۔ اسی قسم کی گردش میرے خیال میں ڈھیلوں میں سوتے وقت ہوتی ہے، اور یہ اس کے بالکل برعکس ہوتی ہے، جو حالت بیداری میں نظر کے کسی شئے کی طرف جاتے وقت ہوتی ہے۔ استدلال کرتے وقت میں دیکھتا ہوں کہ میرے ذہن میں ایک شکل ہوتی ہے، جس کی مقامیت مبہم ہوتی اور فکر کے مختلف کسری معروضات اس کے خاص خاص نقاط کی طرف مائل ہوتے ہیں۔ اور میری توجہ کا یکے بعد دیگرے ان میں سے کسی ایک جانب مائل ہونا نہایت وضاحت کے ساتھ اس طرح سے محسوس ہوتا ہے کہ گویا سر میں حرکتیں ہو رہی ہیں اور ان کی جہت یکے بعد دیگرے بدل رہی ہے۔ اقرار و انکار کرتے وقت حرکات زیادہ پیچیدہ معلوم

ہوتی ہیں۔ اور مجھے انکا بیان کرنا زیادہ دشوار معلوم ہوتا ہے۔ انہیں گوتے کا کھلنا اور بند ہونا زیادہ حصہ لیتا ہے۔ ان سے کم واضح حلق کی حرکات اور منھ کے عقبی حصے کی حرکتیں ہوتی ہیں۔ گویا ایک ذی حس کھلنڈرن کے مشابہ ہوتا ہے، یہ ہر ذہنی جھجک یا معروضات فکر کے محسوس تنفس پر میرے سانس کو روکتا ہے۔ اور جس وقت نفرت یہ ذہن غالب آجاتا ہے تو یہ سرعت کے ساتھ کھلتا ہے تاکہ ہوا میری ناک اور حلق میں سے گذر جائے۔ اس ہوا کی حرکت کا احساس احساس رضامندی کا قوی عنصر ہوتا ہے پیشانی اور پپوٹے عضلات کی حرکات ان چیزوں کی نہایت ہی خفیف خوشگواری و غیر خوشگواری کے ساتھ واقع ہوتی ہیں جو ذہن کے سامنے آتی ہیں۔

کسی قسم کی کوشش میں پیشانی اور گوتے کی حرکات کے ساتھ جبڑوں کے عضلات کے انقباضات اور تنفس کے تغیرات بھی شامل ہو جاتے ہیں اور اندر اس طرح احساس اس حصے سے نکل جاتا ہے جس کو صحیح معنی میں سر کہتے ہیں جب کسی شئے کی رغبت یا اس سے نفرت کا احساس شدت سے ہوتا ہے اس وقت بھی یہ سر سے متجاوز ہو جاتا ہے۔ اس وقت جسم کے اکثر عضوں سے احساسات دماغ کی طرف آتے ہیں اور سب کے سب میرے جذبے کو ظاہر کرتے ہیں اور سر کے جو اصلی احساسات ہوتے ہیں وہ بڑے مجمع کے اندر گھل جاتے ہیں۔

پس ایک اعتبار سے تو یہ صحیح طور پر کہا جا سکتا ہے کہ کم از کم ایک شخص کے اندر ذاتوں کی ذات، کا جب بغور ملاحظہ کیا جاتا ہے، تو یہ زیادہ تر سر یا سر اور گلے کے مابین ان عجیب و غریب حرکات کے مجموعہ پر مشتمل معلوم ہوتی ہے۔ میں یہ ہرگز نہیں کہتا کہ یہ صرف انہیں پر مشتمل ہوتی ہے کیونکہ میں اس بات کو پوری طرح پر محسوس کرتا ہوں کہ اس میدان میں تامل بیحد دشوار ہے۔ مگر مجھے اس امر کا قطعاً یقین ہے کہ یہ حرکات میری سب سے اندرونی فعلیت کا جزو ہیں جن کا مجھکو نہایت ہی واضح طور پر وقوف ہوتا ہے۔ اگر وہ مبہم حصے جن کی میں ہنوز تعریف نہیں کر سکتا میرے اندر ان

واضح حصوں کے مشابہ ثابت ہوں، اور ہیں اور سب انسانوں کے مثل ہوں تو نتیجہ یہ ہوگا کہ ہماری کل روحی فعلیت یا وہ فعلیت جس کو عموماً اس نام سے موسوم کیا جاتا ہے، درحقیقت جسمانی فعلیت کا احساس ہے جس کی صحیح نوعیت اکثر اشخاص نظر انداز کر دیتے ہیں۔

اب بغیر اس کے ہم اپنے آپ کو اس نظریے کے اختیار کرنے کا ذمہ دار بنائیں ہم اس پر تھوڑی دیر غور کرتے ہیں کہ اگر یہ صحیح ہو تو اس سے کیا نتائج برآمد ہونگے۔

اول تو یہ کہ ذات کا عنقودی حصہ جو تصورات اور واضح افعال کے مابین واسطہ ہے وہ ایسی فعلیتوں کا مجموعہ ہوگا جو عضویاتی اعتبار سے خود افعال سے کچھ زیادہ مختلف نہ ہونگی۔ اگر کل عضویاتی افعال کو ہم تطابقات اور سرانجامات میں تقسیم کر دیں، تو عنقودی ذات بہ حیثیت مجموعی تطابقات پر مشتمل ہوگی۔ اور کم گہری اور زیادہ متغیر ہونیوالی ذات جس حد تک کہ یہ عامل و کارفرما ہے، سرانجامات پر مشتمل ہوگی۔ لیکن تطابقات و سرانجامات دونوں اضطراری اقسام کے مطابق ہونگے۔ دونوں حسی و تصوری اعمال کا نتیجہ ہونگے جو خود کو یا تو دماغ کے اندر ایک دوسرے میں خارج کریں گے، یا عضلات اور دوسرے خارجی حصوں کی طرف خارج ہوں گے۔ تطابقات کی خصوصیت یہ ہوگی کہ یہ کم از کم اضطراری کم سے کم تعداد میں ہوں گے، ان کا بار بار اعادہ ہوگا۔ ذہن کے باقی مافیہ کے تغیرات میں یہ غیر متغیر ہوں گے اور ان کی سوائے اس کے کہ شعور کے سامنے مختلف اشیا کی موجودگی میں ممد یا مزاحم ہوں، اور کوئی اہمیت نہ ہوگی، اور نہ اس کے علاوہ کوئی دلچسپی ان کے اندر ہوگی۔ یہ خصوصیات قدرۃً ہمیں ان کی طرف تاملی طور پر کچھ زیادہ تفصیل کے ساتھ توجہ کرنے سے باز رکھیں گی۔ اور اس کے ساتھ ہی یہ ہمیں ان کے اعمال کا ایک مربوط مجموعہ ہونے سے واقف کریں گی۔ جو ان تمام چیزوں کے مقابلے میں بالکل نمایاں معلوم ہونگے، جو شعور کے اندر ہوتی ہیں۔ حتی کہ یہ ذات کے اور اجزا یعنی مادی معاشری

روحی (جیسی صورت بھی ہو) کے مقابلے میں بھی نمایاں معلوم ہوں گی۔ یہ ردات
یا ہیں اور اولین ردات ہیں۔ ہر شئے انکو تہیج کر دیتی ہے۔ کیونکہ وہ اشیا
جن سے اور کسی قسم کا نتیجہ نہیں ہوتا وہ بھی ایک لمحہ کیلئے ابرو پر بل پڑ جانے اور
کوے کے بند ہونے کا باعث ہو جاتی ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جتنی چیزیں ذہن
میں داخل ہوتی ہیں ان سب کو گویا داخلہ کا امتحان دینا ہوتا ہے اور گویا نہیں
ذراسی اپنی جھلک دکھلا دینی ہوتی ہے اگر یہ پسند کرلی جاتی ہیں تو داخل ہونے
دیا جاتا ہے ورنہ لوٹا دیا جاتا ہے۔ یہ ابتدائی اور اولین ذدات دروازے
کے کھلنے یا بند ہونیکے مشابہ ہیں نفسی تغیر کے دوران میں یہ میل و انحراف اجازت
و مزاحمت کے مستقل مغز معلوم ہوتی ہیں جو خارجی معاملات کے مقابلہ میں
داخلی معلوم ہوتے ہیں جنکے اعتبار سے یہ واقع ہوتی ہیں۔ اور یہ ایک ایسی درمیانی اور
قطعی حیثیت رکھتی ہیں جو لنا کا کوئی جزو نہیں رکھتا۔ پس کچھ تعجب نہیں ہے
اگر ہم ان کو نتائج کا مولد اور انفعال کا نقطہ آغاز خیال کرتے ہوں، یا یہ ہم کو
جیسا کہ ایک لمحہ پہلے کہا گیا تھا اپنی شخصی زندگی میں ایسی معلوم ہونے
لگیں جیسے ایک قلعہ کے اندر بالائے حصار ہوتا ہے۔

اگر یہ درحقیقت سب سے اندر کا حصار ہوں، اگر یہ ان ذدات کا اصلی
حصہ ہوں جن کے وجود کا ہم کو بھی بلا واسطہ تجربہ ہو سکتا ہے تو یہ نتیجہ ہوگا کہ جس شئے
کا تجربہ ہو سکتا ہے وہ قطعی طور پر معروضی خیال کی جائے۔ اور یہ معروضی دو حصوں
میں متفرق ہو جاتا ہے ایک کا تحقق ذات کی حیثیت سے ہوتا ہے اور دوسرے
کا غیر ذات کی حیثیت سے۔ اور ان حصوں کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے سوائے اس
واقعے کے کہ یہ معلوم ہیں۔ چشمہ فکر کے موجود ہونے کا واقعہ ان کے تجربے میں
آنے کا لازمی و ناگزیر ذہنی واقعہ ہوتا ہے لیکن تجربے کی یہ شرط ایسی شئے
نہیں جس کا اس وقت تجربہ ہوتا ہو علم کا فوری طور پر علم نہیں ہوتا۔ اس کا
علم صرف بعد کے غور سے ہوتا ہے۔ پس بجائے اسکے کہ چشمہ فکر خود اپنے شعور کا
ہو اور اپنے وجود کا اور ایسی چیزوں کے ساتھ خیال کرتا ہو جن کا یہ خیال کرتا
ہے اسکو خالص شعور کا چشمہ کہنا بہتر ہے۔ یعنی یہ معروضات کا خیال کرتا ہے جن میں سے

بعض کو یہ لنا کہتا ہے اور اپنی خالص ذات کا مجرد منتشر یا تعقلی طور پر خیال ہوتا ہو۔ پس چشمہ کا ہر جزو اس قسم کے شعور یا علم کا ٹکڑا ہوگا جیسی اسکالنا اور غیر لنا دونوں شامل ہو نگے جو دونوں ملکر یہ تماشا کرتے ہوں مگر خود اپنے ذہنی وجود پر غور و فکر نہ کرتے ہونگے۔ یہ علم صاحب فکر ہوگا اور اس مفکر کے وجود کا ہم کو منطقی مسلمہ کے طور پر علم ہوگا نہ کہ اس روحی فعلیت کے براہ راست ادراک سے جس کے مالک ہونے کا فطری طور پر یقین ہوتا ہے۔ طبیعی مظاہر کے پردہ میں مادہ اسی قسم کا مسلمہ ہے۔ پس مسلمہ مادہ اور مسلمہ مفکر کے مابین مظاہر کی چادر جھولے گی۔ ان میں سے بعض کا (حقائق) مادے سے زیادہ تعلق ہوگا اور بعض کا (افسانے آرا اغلاط) مفکر سے۔ لیکن مفکر کون ہوگا اور کتنے علیحدہ علیحدہ کائنات ہمیں فرض کرنے چاہیئں یہ سب مابعد الطبیعاتی تحقیقات کے موضوع ہیں۔

اس قسم کے نظریات عقل عام سے متجاوز ہو جاتے ہیں۔ اور یہ عقل عام ہی سے متجاوز نہیں ہو جاتے (جو فلسفہ میں کوئی بہت بڑا اعتراض نہیں ہے) بلکہ یہ ہر فلسفیانہ گروہ کے ذہنی مفروضات کی تردید کرتے ہیں روحانیہ ماورائیہ تجربیہ سب کے سب ہم میں مفکروں اور اکی فعلیت کا براہ راست ادراک مانتے ہیں۔ ان میں باہم کتنے ہی اختلافات کیوں نہ ہوں وہ افکار کے وجود کو ایسی موجود حقیقت مانتے ہیں جس تک ارتیابیت کی دسترس نہیں ہو سکتی۔ اس لئے میں گذشتہ چند صفحات کو جملہ معترضہ کہوں گا اور اب سے ختم کتاب تک عقل سلیم کے راستے پر چلوں گا اس سے میری مراد یہ ہے کہ میں یہ تسلیم کرتا رہوں گا (جس طرح سے میں ابتک تسلیم کرتا رہا ہوں خصوصاً گذشتہ باب میں) کہ ہمیں اپنے عمل فکر کا براہ راست وقوف ہوتا ہے اور محض اس امر پر زور دوں گا کہ یہ اس سے زیادہ لطیف اور داخلی مظہر ہوتا ہے جتنا کہ ہم میں سے اکثر نے فرض کر رکھا ہے۔ کتاب کے ختم پر میں ان شکوک کی طرف پھر لوٹوں گا جن کو یہاں سرسری طور پر بیان کر دیا ہے، اور ان سے کچھ دیر کے لئے مابعد الطبیعیاتی خیالات میں مصروف فکر ہوں گا۔

پس فی الحال جس نتیجہ تک میں پہنچتا ہوں وہ حسب ذیل ہے۔ یہ کہ

(کم از کم بعض اشخاص میں) داخل ترین ذات کا وہ جزو جس کا نہایت وضاحت سے احساس ہوتا ہے، اکثر و بیشتر سر کی حرکات تطابق پر مشتمل معلوم ہوتا ہے جن کا توجہ اور تفکر کی کمی وجہ سے معمولاً ادراک نہیں ہوتا اور جن کو اس زمرے میں شمار نہیں کیا جاتا جس میں کہ یہ درحقیقت ہوتے ہیں یہ کہ ان کے علاوہ کسی شے مزید کا کوئی مبہم سا احساس ہوتا ہے۔ اور آیا یہ احساس خفیف عضویاتی اعمال کا ہوتا ہے یا کسی معروضی شے نہیں ہوتا بلکہ ذہنیت ہی کا ہوتا ہے یعنی فکر کا جو خود اپنا معروض بنجاتا ہے یہ مسئلہ اسی طرح سے مختلف فیہ ہے، جس طرح سے یہ مسئلہ ہے کہ آیا یہ ناقابل تقسیم عامل روحی جوہر ہے یا یہ مسئلہ کہ آیا ضمیر واحد متکلم کا اس کا مسمیٰ ہے یا اس کی نوعیت کے متعلق اور جو قیاسات ہو سکتے ہیں۔

ذات کے اجزائے مقومہ کی تحلیل کے باب میں اس سے آگے نہیں بڑھ سکتے پس اب ہم ذات کے ان جذبات کی طرف متوجہ ہوتے ہیں، جو ان سے پیدا ہوتے ہیں۔

احساس ذات دراصل یہ اطمینان نفس اور بے اطمینانی نفس کے احساس ہوتے ہیں جسکو محبت نفس کہتے ہیں اس پر میں تھوڑی دیر بعد بحث کروں گا۔ زبان میں دونوں قسم کی خود بینوں کے لئے کافی مرادف ملتے ہیں۔ چنانچہ غرور تکبر فخر ایک طرف ہیں، اور انکساری عاجزی، پریشانی شرم پشیمانی تاسف حقارت مایوسی وغیرہ دوسری طرف ہیں۔ تاثر کی یہ قسمیں فطرت انسانی کے بلا واسطہ اور فطری مواہب ہیں۔ ائتلافیہ اس کے برعکس یہ کہتے ہیں، کہ یہ ثانوی مظاہر ہیں جو حسی لذات آلام کے ساتھ تیزی کے ساتھ اندازہ کرنے سے پیدا ہوتے ہیں اور اس اندازے کی طرف ہمارا خوشحال یا بد حال شخصی رجحان رہبری کرتا ہے۔ استحضاری لذات کا مجموعہ طمانیت نفس ہے استحضاری آلام کا مجموعہ اس کے مخالف احساس شرم کا باعث ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ جب ہم کو طمانیت نفس حاصل ہوتی ہے۔ تو ہم ان کل ممکنہ منافع کو جن کے ہونے کی ہم کو توقع ہوتی ہے اپنے ذہن میں دہراتے ہیں۔ اور جب ہم کو مایوسی ہوتی ہے

تو ہم ہر بات سے برا شگون لیتے ہیں۔ لیکن محض نفع کی توقع طمانیت نفس نہیں ہوتی اور
محض نقصان کا اندیشہ مایوسی نفس پیدا کرتا ہے۔ کیونکہ ہر شخص کے احساس کی ایک عام طمانیت
نوا ہوتی ہے۔ اور یہ تو ان خارجی اسباب سے آزاد ہوتی ہے جو ہماری طما-
اور بے اطمینانی کا باعث ہو سکتے ہیں یعنی اگر ایک ادنیٰ درجہ کے آدمی کو کوئی بڑی
کامیابی ہو جائے تو وہ ممکن ہے غرور و تکبر کا شکار ہو جائے۔ اور ایک ایسا شخص
جس کی زندگی کامیابی مشتبہ نہیں ہے اور جس کی سب قدر و منزلت کرتے ہیں وہ
آخر تک اپنی قوتوں پر منکسرانہ ہی نظر ڈالتا ہے۔
بہرحال کہہ سکتے ہیں کہ معمولاً احساس ذات کے لئے جو شے محرک ہو سکتی
ہے وہ انسان کی واقعی کامیابی و ناکامی وہ اچھی یا بری حیثیت جو فی الواقع انسان کی دنیا میں ہوتی
ہے" اس نے اپنا ہاتھ جیب میں ڈالا اور ایک آلوچہ نکالا اور کہنے لگا کہ تم کس قدر
اچھے لڑکے ہو" ایسا شخص جس کا انائے تجربی کافی وسیع ہو چکا ہو جو اپنے میں
ایسی قوت پاتا ہو جس کی بنا پر اس کو ہمیشہ کامیابی نصیب ہوتی ہو، جو دولت
منزلت احباب و شہرت رکھتا ہو اس کو اپنے اوپر اس قسم کی بے اعتمادی اور
شکوک نہیں ہو سکتے جو اس کو بچپن میں ہوا کرتے تھے۔ "کیا یہ وہی عظیم الشان
بابل نہیں ہے جس کو میں نے آباد کیا ہے۔" برخلاف اس کے، وہ شخص بار بار
غلطیاں کرتا ہے جس کو وسط زندگی میں بھی ناکامیوں ہی سے سابقہ ہوتا رہتا
ہے۔ اسکی حالت بے اعتمادی نفس کی بدولت مریضوں کی سی ہو جائے گی۔
وہ ایسے امتحانات سے بھی گریز کرے گا جن کا وہ آسانی کے ساتھ مقابلہ کر سکتا ہے۔
طمانیت نفس اور بے اعتمادی نفس کے جذبات عجیب و غریب قسم
کے ہوتے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک اسی طرح سے ابتدائی قسم بننے کی قابلیت
رکھتا ہے جس طرح سے غصہ یا الم۔ ان میں سے ہر ایک کے خاص قسم آثار و علائم
ہوتے ہیں جو چہرے پر معلوم ہو جاتے ہیں طمانیت نفس کی حالت میں عضلات [illegible]
ہوتے ہیں آنکھیں قوی اور پر شوکت ہوتی ہیں۔ رفتار میں ایک انداز اور
لچک ہوتی ہے نتھنے پھیلے ہوئے ہوتے ہیں۔ اور ہونٹوں پر ایک خاص قسم
کی مسکراہٹ ہوتی ہے۔ علامات کا یہ تمام مرکب عجیب و غریب طور پر

پاگل خانوں میں نظر آتا ہے۔ جہاں دو چار مریض ایسے ضرور ہوتے ہیں، جو فخر و غرور کی بنا پر دیوانے ہو جاتے ہیں۔ جن کی پر غرور شکل متکبرانہ رفتار ان کے ہر قسم کے عمدہ اوصاف کے مقابلے میں بالکل نمایاں معلوم ہوتی ہے۔ انھیں مایوسی کے قلعوں میں ہم کو مخالف قسم جذبے کے قوی ترین مثالیں ملتی ہیں۔ نیک لوگ جو یہ خیال کرتے ہیں کہ ہم ناقابل عفو جرم کے مرتکب ہوئے ہیں ہمیشہ کے لئے ہوش وحواس کھو بیٹھتے ہیں وہ چھپتے ہیں دبکتے ہیں نظروں سے بچنا چاہتے ہیں زور سے بول نہیں سکتے نظر اوپر اٹھا نہیں سکتے۔ ایسی قسم کی مریضانہ حالتوں میں خوف وغضب کی طرح ذات کے یہ دو مخالف جذبے بھی بلا کسی معقول وجہ کے برانگیختہ ہو جاتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ اس امر کو ہم خود بھی جانتے ہیں کہ ہماری خود اعتباری اور خود وقعتی کے تھرمامیٹر کا پارہ کیونکر اترتا چڑھتا رہتا ہے جس کے اسباب عقلی نہیں بلکہ احشائی اور عضوی ہوتے ہیں، اور کبھی اس منزلت کے تغیر کے مطابق نہیں ہوتے جو ہمارے احباب اپنے دلوں میں رکھتے ہیں۔ ان جذبات کی اصل کے متعلق ہم اس وقت زیادہ اچھی طرح گفتگو کر سکیں گے جب ہم خود طلبی اور بقائے نفس کے جذبات سے بحث کر چکیں گے۔

۳۔ خود طلبی اور بقائے نفس

یہ الفاظ ہماری اساسی جبلی تسویقات کی بڑی تعداد پر حاوی ہیں مثلاً جسمانی خود طلبی اجتماعی خود طلبی روحی خود طلبی۔

تمام معمولی مفید اضطراری اعمال حرکات تغذیہ وتحفظ کے لئے ہوتے ہیں۔

خوف وغضب دونوں ایسے افعال کا باعث ہوتے ہیں، جو ایک ہی طرح پر مفید ہیں۔ اس کے مقابلے میں اگر خود طلبی سے ہماری مراد آیندہ کا انتظام ہو اور اس کو موجودہ انتظام سے ممتاز کریں، تو ہم کو خوف وغضب دونوں کو شکار کرنے دولت جمع کرنے گھر بنانے اور آلات تیار کرنے والی جبلتوں کے ساتھ شمار کرنا پڑیگا۔ اور ہم کہینگے کہ یہ بھی جسمانی اغراض نفس کے پورا کرنے کی تحریکات ہیں مگر حقیقت یہ ہے کہ مذکورہ بالا آخری جبلتیں محبت جنسی، محبت والدین استعجاب وحرص کے

ساتھ صرف جسمانی لناہی کی ترقی میں سرگرم کار نہیں ہوتیں بلکہ مادی لنا کو اس کے
وسیع ترین معنی میں ترقی وعروج بخشتی ہیں۔
ہماری معاشری خودطلبی براہ راست محبت ومودت دوسروں کو خوش
کرنے ان کی توجہ کو اپنی طرف مائل کرنے اسے اپنی تعریف وتحسین کے طالب
ہونے، حرص ورشک طلب شان وشوکت طلب اقتدار وقوت سے جاری رہتی
ہے لیکن بلاواسطہ اور جتنی مادی خودطلبی کی تحریکات اجتماعی اغراض کے لئے مفید
ہوں وہ سب کام کرتی ہیں یہ امر کہ اجتماعی خودطلبی کے لئے جو تحریکات بلاواسطہ
عمل کرتی ہیں وہ غالباً خالص جبلتیں ہوتی ہیں آسانی کے ساتھ دریافت ہو سکتا
ہے اپنے کو معروف کرنے کی خواہش میں ایک خاص بات یہ ہوتی ہے کہ اس
کی شدت کا معرفت کی قیمت سے حسی یا عقلی اعتبار سے مقابلہ کیا جائے تو ان
میں بہت ہی کم تعلق نظر آئے گا۔ ہم کو اپنے حلقہ ملاقات کے بڑھانے کا بیحد شوق
ہوتا ہے اور صرف اس لئے کہ جب کوئی شخص کسی کا ذکر کرے تو یہ کہہ سکیں ہاں!
اس کو تو میں اچھی طرح سے جانتا ہوں۔ ہم اس کے دیوانے ہوتے ہیں کہ سڑک
پر نکلیں تو چلنے پھرنے والوں میں سے آدھے لوگ ہم کو سلام کریں۔ اس میں شک
نہیں کہ مقتدر دوست اور اپنے متعلق ان کی عمدہ رائے بہت زیادہ محبوب
ہوتے ہیں۔ تھیکرے ایک مقام پر اپنے ناظرین سے پوچھتا ہے کہ اگر پال مال
اسٹریٹ میں آپ اس طرح پھر رہے ہوں کہ ایک ڈیوک تو آپ کا داہنا ہاتھ
پکڑے ہو اور دوسرا بایاں ہاتھ تو کیا آپ کو اس سے بیحد خوشی نہ ہوگی۔ لیکن اگر ڈیوک
میسر نہ ہوں اور اس طرح ہر طرف سے سلام بھی نہ ہوتے ہوں کہ ہر شخص رشک
کرے تو بھی ہم میں سے بعض کیلئے جو کچھ بھی ہو سکے وہ کافی ہو جاتا ہے۔ فی زمانا
ایک بڑی تعداد ایسے لوگوں کی ہوتی ہے جس کو محض اس کا خبط ہوتا ہے کہ
کسی نہ کسی عنوان سے ان کا نام اخباروں میں آتا رہے۔ آمد و رفت میں شخصی کالم
میں ملاقات کے کالم میں حتیٰ کہ اگر اور کسی صورت سے نہ آئے تو بدنامی ہی سے
سہی۔ کسی نہ کسی صورت سے آتے ضرور رہنا چاہیے کیونکہ ان کے نزدیک بدنام اگر ہوں گے تو
کیا نام نہ ہوگا۔ گیوٹو گارفیلڈ کا قاتل اس انتہائی صورت کی مثال ہے جس تک بدنامی کی

خواہش اختلال حواس کی صورت میں ترقی کر سکتی ہے۔ اخبارات نے اسکے افق ذہنی کو محدود کر رکھا تھا سولی پر چڑھتے وقت جو کچھ اس نے کہا اس کا ایک جملہ یہ بھی تھا۔ "خداوندا اس ملک کا اخباری مطبع تجھ سے ایک بہت بڑا اہل تصفیہ طلب رکھتا ہے"۔

صرف اشخاص ہی نہیں بلکہ جن اشیا و مقامات کو میں جانتا ہوں وہ بھی اسطرح پر میری ذات میں وسعت پیدا کرتے ہیں۔ فرانس کا مزدور اس آلے کی نسبت جس کو وہ اچھی طرح سے استعمال کر سکتا ہے۔ Came connait (میں اس کو جانتا ہوں) کہتا ہے۔ اسی طرح جن لوگوں کی آرا کے متعلق ہم کو پروا نہیں ہوتی ان کی بھی توجہ اور لحاظ کے ہر لحظہ ہم خواہشمند رہتے ہیں۔ اسی وجہ سے اکثر ایسے اشخاص جو صحیح معنی میں بڑے اور ایسی عورتیں جو اکثر امور میں دقیقہ رس ہوتی ہیں ایک معمولی اور ادنیٰ شخص جس کی شخصیت سے انھیں قطعاً نفرت ہوتی ہے اس پر بھی اپنا اثر ڈالنے میں بہت کچھ اہتمام کرتے ہیں۔

روحانی خودطلبی کے عنوان کے ماتحت ہر وہ تحریک آجانی چاہیے جو ذہنی ترقی کا باعث ہوتی ہے اب خواہ ترقی علمی ہو یا اخلاقی یا محدود معنی میں روحانی۔ لیکن یہ امر ہم کو ضرور تسلیم کرنا پڑے گا کہ محدود معنی میں جس کو روحانی خودطلبی کہتے ہیں وہ در اصل اس مادی اور اجتماعی خودطلبی کے ماتحت آجاتی ہے جو حشر و نشر کے بعد کے لئے ہوتی ہے۔ مثلاً مسلمان جو بہشت کا طالب ہوتا ہے یا عیسائی جو دوزخ کی لعنت سے بچنے کی آرزو رکھتا ہے ان میں ان چیزوں کی مادیت جن کا وہ خواہشمند ہوتا ہے بالکل واضح ہوتی ہے۔ جنت کے اگر نسبتہً مہذب خیال کو لیا جائے تو اس کے اکثر منافع اولیا و انبیا کی صحبت اپنے آبا و اجداد کی قربت باری تعالیٰ کا دیدار یہ سب اعلیٰ و ارفع قسم کے منافع ہیں۔ صرف تزکیۂ نفس اور دامن کے داغ عصیاں سے پاک ہونے کی خواہش تو وہ اس زندگی کے لئے ہو یا حشر و نشر کے بعد جو زندگی آنے والی ہے اس کے لئے ہو صرف اس کو خالص روحی خودطلبی کہہ سکتے ہیں۔

لیکن ذات معلوم کی زندگی کا یہ عام اور خارجی تبصرہ اس وقت تک ناقص رہے گا جب تک لنائے مختلف کی رقابت و آویزش کا حال بیان نہ کیا جائے۔

انائے مختلفہ کی باہمی رقابت و آویزش

اکثر ان چیزوں میں سے جن کی ہم کو خواہش ہوتی ہے جب متعدد ہمارے سامنے آتی ہیں تو ہماری فطرت ہی ہم کو ان میں سے ایک کے اختیار کرنے پر مجبور کرتی ہے۔ ایسا ہی یہاں بھی ہوتا ہے۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ میں اپنی تجربی ذاتوں میں سے صرف ایک کو اختیار کر سکتا ہوں اور باقی کو چھوڑ دینے پر مجبور ہوتا ہوں۔ یعنی اگر یہ ممکن ہو کہ میں ایک وقت میں حسین و جمیل موٹا تازہ عمدہ لباس والا شہ زور دولت مند بذلہ سنج ہنس مکھ عورتوں کو اپنے اوپر فریفتہ کرنے والا اور اس کے ساتھ فلسفی غریب پرور مدبر سپاہی افریقہ کا محقق ہوں اور اس کے ساتھ ہی خوش الحان شاعر اور ولی بھی ہو سکتا ہوں تو یہ نہیں کہ میں ایسا ہونا پسند نہ کرونگا مگر یہ بات ناممکن محض ہے۔ کروڑپتی کا کام ولی کے کام کے بالکل مخالف ہوگا۔ ہنس مکھ اور رحم دل آپس میں لڑ مریں گے فلسفی اور خاتون کش ایک سرزمین میں نہیں رہ سکتے۔ ابتدائے زندگی میں اس قسم کی مختلف سیرتیں انسان کو ممکن معلوم ہونگی۔ لیکن ان میں سے کسی ایک کو حقیقت کا جامہ پہنانے کے یہ معنی ہونگے اوروں کو کم و بیش دبا دیا جائے۔ اس لئے جس شخص کو اپنی صحیح ترین قوی ترین عمیق ترین ذات کی تلاش ہوتی ہے اسے اس فہرست کو بہت غور سے دیکھنا پڑتا ہے پھر کہیں وہ اپنے لئے ایسی صورت اختیار کرتا ہے جس پر وہ اپنی ہر شئے لگا دیتا ہے۔ اس وقت اس کے علاوہ اور تمام ذاتیں غیر حقیقی ہو جاتی ہیں۔ لیکن اس ذات کے حالات و واقعات حقیقی و واقعی رہتے ہیں۔ اس کی ناکامیاں صحیح معنی میں ناکامیاں ہوتی ہیں۔ اس کی کامیابی حقیقی قسم کی کامیابی ہوتی ہے۔ اس کی ناکامی پر انسان شرمندہ و ملول ہوتا ہے اسکی کامیابی پر وہ خوش اور نازاں ہوتا ہے۔ یہ مثال بھی اتنی ہی قوی ہے جیسی کہ اس انتخابی محنت کی ہے جس پر میں چند صفحات پہلے زور دے چکا ہوں جسطرح ہمارا فکر ایک قسم کی بہت سی چیزوں میں سے آن واحد میں یہ فیصلہ کر لیتا ہے کہ انمیں سے کونسی درحقیقت اس کے لئے ہوگی، اسیطرح، یہاں وہ اس امر کا فیصلہ کر لیتا ہے کہ متعدد ممکن ذاتوں یا سیرتوں میں سے کونسی اس کو انتخاب کرنی چاہیئے۔ اور اس کے ساتھ ہی اگر اور ذاتوں اور سیرتوں میں سے کسی میں وہ ناکام ہو جاتا ہے،

تو اس ناکامی کو وہ اپنے لئے باعث شرمندگی خیال نہیں کرتا۔

اسی طرح ہم کو ایسے شخص کی حالت بالکل معمہ معلوم ہوتی ہے جو صرف اتنی سی بات پر شرم کے مارے مرا جاتا ہے کہ میں دنیا میں دوسرے درجے کا گھونسہ باز کیوں ہوں۔ یعنی اس کے نزدیک یہ امر کہ وہ ایک شخص کو چھوڑ کر باقی تمام دنیا سے سبقت لے گیا ہے کوئی وقعت نہیں رکھتا۔ وہ اپنے آپ کو اس ایک شخص سے سبقت لیجانے کے لئے وقف کر دیتا ہے اور جب تک وہ اس سے سبقت نہیں لیجاتا اس کی نظروں میں کوئی شئے با وقعت نہیں ہو سکتی۔ اپنی نظر میں وہ اپنے آپ کو ہیچ سمجھتا ہے۔ اور اس میں شک نہیں کہ اس کو ہیچ معلوم بھی ہوتا ہے۔

لیکن نہ یہ جس کو ہر شخص شکست دیسکتا ہے۔ اسکے متعلق ذرا بھی اشتعال محسوس نہیں کرتا کیونکہ عرصہ ہوا وہ سب پر غالب آنے کی کوشش سے ہاتھ اٹھا چکا ہے اگر کوئی شخص کوشش ہی نہ کرے تو اس کو ناکامی بھی نہیں ہو سکتی۔ اور اگر ناکامی نہ ہو گی تو کسی قسم کی بے عزتی دہتک نہ ہو گی اس لئے اس دنیا میں ہمارا احساس نفس ان چیزوں پر مبنی ہوتا ہے جن کا ہم دعویٰ کرتے ہیں اور جن کے حصول میں ہم کامیاب ہو جاتے ہیں۔ اس کا تعین اس نسبت سے ہوتا ہے جو ہماری کامیابیوں کو ہماری مفروضہ قوتوں سے ہوتی ہے۔ یہ گویا ایسی کسر ہوتی ہے جس میں ہمارے دعاوی تو نصب نما ہوتے ہیں اور ہماری کامیابی شمار کنندہ ہوتی ہے چنانچہ منزلت نفس $\frac{\text{کامیابی}}{\text{دعاوی}}$ کی یہ کسر نصب نما کے گھٹانے سے بھی اسی طرح سے بڑھ سکتی ہے جس طرح شمار کنندہ کے بڑھانے سے۔ دعووں کے ترک کر دینے سے اسی قدر اطمینان وسکون حاصل ہوتا ہے جس قدر کہ ان کے پورا ہونے سے ہوتا ہے۔ جس حالت میں مسلسل ناکامی ہوتی رہتی ہے، اور تکلیف کا خاتمہ نہیں ہوتا تو انسان ہمیشہ دعووں سے ہاتھ اٹھا کر ہی سکون حاصل کر سکتا ہے۔ انجیلی مذہب کی تاریخ جس میں اپنا گنہگار ہونا تسلیم کر لیا جاتا ہے اصلاح سے مایوسی ظاہر کی جاتی ہے، اور اعمال کے ذریعے سے مغفرت حاصل کرنے کے خیال کو بالکل ترک کر دیا جاتا ہے اسکی نہایت ہی عمدہ مثال ہے لیکن اس کے علاوہ زندگی کے ہر شعبے میں اس کی مثالیں ملتی ہیں۔ کسی خاص شئے کے متعلق جب

کسی کی ناواقفیت صحیح مان لی جاتی ہے تو دل پر سے ایک بہت بڑا بار کم ہو جاتا ہے
جب کسی عاشق کے پیغام محبت کو اس کی محبوبہ قطعاً رد کر دیتی ہے، تو اس کو بعض
تلخ کامی ہی نصیب نہیں ہوتی۔ بوسٹن کے اکثر باشندے (اور مجھے ڈر ہے کہ اور
شہروں کے بھی) اگر موسیقی کا دعویٰ چھوڑ دیں اور بلا تامل نغمے کو لغویت کہیں تو
ان کی زندگی نہایت خوشگوار ہو جائے۔ وہ دن کیسا خوشگوار ہوتا ہے جب ہم
نوجوان یا دبلے نظر آنے کی کوشش کو ترک کر دیتے ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ خدا کا
شکر ہے وہ مغالطے رفع ہو گئے۔ ہر وہ شے جس کا ذات پر اضافہ کیا جاتا ہے،
وہ بار بھی ہوتی ہے اور باعث فخر بھی۔ امریکہ کی خانہ جنگی کے زمانہ میں ایک
شخص کا جبہ ضائع ہو گیا تو واقعاً وہ سڑک پر لوٹتا تھا اور کہتا تھا کہ جب سے
میں پیدا ہوا ہوں مجھکو یہ آزادی و مسرت کبھی نصیب نہ ہوئی تھی۔

پس ہمارا احساس نفس ہمارے قبضہ و قدرت میں ہوتا ہے چنانچہ
کارلائل کہتا ہے مزدوری کا مطالبہ نہ کرو دینا تیرے قدموں کے نیچے ہوگی۔
ہمارے زمانہ کے سب سے زیادہ عقلمند آدمی نے کیا خوب بات کہی ہے کہ
زندگی کا آغاز صحیح معنی میں ترک زندگی سے ہوتا ہے۔

دھمکیاں اور منتیں انسان کو اس وقت تک متاثر نہیں کر سکتیں جب
تک یہ اس کی امکانی یا اصلی ذات کو متاثر نہ کریں۔ ان ذوات کو متاثر کر کے
ہی ہم دوسرے کے ارادے کو خرید سکتے ہیں اس لیئے مدبر بادشاہ یا وہ لوگ
جو حکومت یا لوگوں کے دلوں میں اثر پیدا کرنا چاہتے ہیں سب سے پہلے اپنے
شکار کے قوی ترین اصول خودداری معلوم کرتے ہیں اور اسی کے متاثر کرنے کی
کوشش کرتے ہیں۔ لیکن اگر انسان ان چیزوں سے ہاتھ اٹھالے جن کی بنا پر وہ
دوسروں کا آلۂ کار بن سکتا ہے اور ان کو اپنی ذات کا جزو خیال کرنا چھوڑ
دے تو پھر اس پر کسی طرح سے قابو حاصل نہیں ہو سکتا۔ رواقیہ کے نسخہ
قناعت کے یہی معنی تھے کہ پہلے ہی سے ان تمام دعاوی کو خیرباد کہدیا جائے
جو اپنے قبضہ قدرت میں نہ ہوں۔ اگر انسان ایسا کرے تو پھر آفات کی بارش
بھی اس کو متاثر نہیں کر سکتی۔ اپکٹیٹس یہی کہتا ہے کہ انسان کو چاہیئے کہ اپنی

ذات کو مختصر اور ٹھوس بنا کر اس کو محفوظ و مصوئن بنائے۔ مجھے مرنا ہے مگر کیا یہ بھی ضروری ہے کہ میں ہائے ہائے کرتا ہوا بھی مروں جو کچھ مجھے حق معلوم ہو گا میں وہی کہوں گا۔ اب اگر کوئی بادشاہ کہے کہ اگر تم حق کہو گے تو تم کو جان سے مار ڈالوں گا تو میں اسکے جواب میں یہ کہوں گا کہ میں نے یہ کب کہا ہے کہ میں لافانی ہوں۔ تم اپنا کام کرو گے اور میں اپنا کام کروں گا۔ تمہارا کام یہ ہے کہ تم مجھے قتل کرو اور میرا کام یہ ہے کہ میں بہادری کے ساتھ جان دوں۔ تمہارا کام یہ ہے کہ مجھے جلا وطن کرو اور میرا کام یہ ہے کہ بلا کسی شور و فغاں کے وطن کو خیرباد کہہ کے چلا جاؤں۔ بحری سفر میں ہم بہترین ناخدا ملاح اور وقت کا انتخاب کرتے ہیں اس پر بھی اگر طوفان آتا ہے تو آئے مجھے کیا غم ہے۔ میرا کام پورا ہو چکا ہے۔ اب کام ناخدا کا ہے کہ جہاز کو طوفان سے نکال کر لے جائے۔ فرض کرو جہاز ڈوبتا ہے تو پھر میں کیا کروں میں جو کچھ کر سکتا ہوں وہ صرف اس قدر کہ بلا خوف بلا شور و فغاں غصہ اکو بھلائے اس شخص کی طرح ڈوبوں جو یہ جانتا ہے کہ دنیا میں جو کوئی بھی پیدا ہوتا ہے اسے ایک نہ ایک دن مرنا ضرور ہے۔

رواقیہ کا طرز عمل اس میں شک نہیں کہ اپنے موقع اور محل پر موثر اور بہادرانہ تو ہے لیکن یہ ضرور کہنا پڑتا ہے کہ اس قسم کی مستقل عادت صرف ان لوگوں میں تو ہو سکتی ہے جو تنگ خیال اور غیر ہمدردسیرت رکھتے ہیں۔ اس کا مدار تمام تر کنارہ کشی پر ہے۔ اگر میں رواقی ہوں تو جن چیزوں کو میں اپنے قبضے میں نہیں رکھ سکتا، ان کو میں اپنا کہنا چھوڑ دیتا ہوں بلکہ طبیعت تو یہاں تک مائل ہوتی ہے کہ میں انکو چیز ہی کہنا چھوڑ دوں۔ کنارہ کشی اور انکار سے اکثر وہ لوگ بھی اپنی ذات کی حفاظت کرتے ہیں جو رواقی نہیں بھی ہوتے۔ کل تنگ خیال لوگ جو اپنے لنا کو قلعہ بند کرنا چاہتے ہیں وہ تمام ایسی چیزیں اس سے نکال دیتے ہیں جن کو یہ پوری طرح حاصل نہیں کر سکتے جو لوگ ان کے سے نہیں ہوتے جو ان سے بے اعتنائی برتتے ہیں یا جن پر ان کو کوئی اثر حاصل نہیں ہو سکتا وہ کتنے ہی اچھے کیوں نہوں لیکن یہ لوگ اگر ان سے قطعی طور پر نفرت نہیں کرتے تو کم از کم ان کے محاسن سے انکار ضرور کر دیتے ہیں۔ جو شخص میرا نہیں میرے لئے اس کا عدم

وجود دونوں برابر ہے۔ یعنی جس حد تک مجھ سے ہو سکتا ہے میں یہی سمجھنے کی کوشش کرتا ہوں کہ گویا ایسے اشخاص کا وجود ہی نہیں ہے اس طرح سے ممکن ہے میرے لنائے حوالی کا مطلق و واضح ہونا اس کے مافیہ کی تلافی کر دے۔

اس کے برعکس جن لوگوں میں ہمدردی کا مادہ ہوتا ہے وہ ان کو پھیلاتے اور اس کے مافیہ کو بڑھاتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ان کی ذات کے حدود اکثر بہت غیر متیقن ہو جاتے ہیں لیکن مافیہ کی فراوانی سے اس کی تلافی ہو جاتی ہے۔ "لوگ میری ادنیٰ شخصیت سے نفرت کریں اور مجھ سے کتے کا سا سلوک روا رکھیں لیکن جب تک میرے جسم میں روح ہے میں ان سے انکار نہ کروں گا۔ وہ بھی ایسی ہی حقیقت ہیں جیسا کہ میں ہوں، جو خوبی ان میں ہے اس کو میں اختیار کرونگا وغیرہ ایسی عدیم المثال فطرتوں کی وسعت نظر اکثر اوقات حیرت انگیز ہوتی ہے۔ اس قسم کے لوگ اس خیال میں بے پایاں مسرت محسوس کرتے ہیں کہ گو وہ کتنے ہی علیل کتنے ہی پریشان و بدحال کیوں نہ ہوں کتنا ہی دنیا نے ان کو نہ چھوڑ دیا ہو لیکن بہرحال وہ اس خوبصورت دنیا کے اجزائے لائیفک ہوتے ہیں۔ وہ گھوڑوں کی قوت بچوں کی مسرت اور بوڑھوں کی فراست میں کچھ نہ کچھ حصہ رکھتے ہیں۔ اور ایسا بھی نہیں کہ امیروں اور بادشاہوں کی دولت میں ان کا قطعاً کوئی حصہ ہو ہی نہیں اس طرح ایغو یا انا اپنی حقیقت کو دو طرح سے قائم کرتا ہے۔ وہ یا تو دعاوی سے انکار کر کے اپنی ذات کو کم سے کمتر کر دیتا ہے یا اس کے مقبوضات و دعاوی کو بڑھا کر اس کو وسعت دیتا چلا جاتا ہے۔ جو شخص مارکس اری لس کے ساتھ تہ دل سے اس بارے میں ہم نوا ہو کہ "اے کائنات! جو کچھ تو چاہتی ہے، وہی میں چاہتا ہوں"، وہ ایسی ذات رکھتا ہے جس سے انکار اور رکاوٹ کا اثر بالکل دور ہو جاتا ہے۔

ان مختلف ذاتوں کی ترتیب کے متعلق جو ایک شخص کی ہو سکتی ہیں اور جن کی بنا پر اسکی خودداری کی مختلف ترتیب ہو سکتی ہے ایک حد تک اتفاق ہے کہ لنائے جسمانی سب سے کم درجہ رکھتا ہے اور لنائے روحانی سب سے بلند مرتبہ۔ مادی جسمانی اور معاشی ذوات درمیانی درجہ رکھتی ہیں۔ اگر ہم

قدرتی خود طلبی سے کام لیتے ہیں تو ان تمام ذاتوں کو مساوی ترقی دیتے ہیں، لیکن جن ذاتوں کے ہم متحمل نہیں ہو سکتے ان کو چھوڑ دیتے ہیں لہٰذا ہماری بیغرضی بر بنائے ضرورت ہوتی ہے۔ کلیہ جو اس ذیل میں لومڑی اور انگوروں کا قصہ نقل کرتے ہیں وہ بالکل غیر معقول ہی نہیں ہوتا۔ لیکن قوم کی اخلاقی تعلیم یہی ہے اور اگر ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ جو ذوات ہم قائم کر سکتے در اصل وہ بہترین ہوتی ہیں تو پھر اگر ہم کو ان کے بہتر ہونے کا یقین اس پیچیدہ طریقے سے دلایا جائے تو ہم کو کچھ شکایت نہ کرنی چاہیئے۔

اس میں شک نہیں کہ صرف یہی ایک طریقہ نہیں ہے جس کے مطابق ہم اپنی ادنیٰ ذوات کو اعلیٰ ذوات کے تابع رکھنا سیکھتے ہیں۔ ایک بلا واسطہ اخلاقی فیصلہ بھی ضرور عمل کرتا ہے۔ اور سب سے آخر میں نہایت ہی اہم بات یہ ہوتی ہے کہ ہم اپنی شخصیتوں پر ان فیصلوں کو استعمال کرتے ہیں جو در اصل دوسروں کے افعال کے متعلق صادر ہوتے ہیں۔ ہماری فطرت کے قوانین میں سے یہ ایک عجیب و غریب قانون ہے کہ بہت سی ایسی باتیں جن کو ہم اپنے میں کسی طرح بری نظر سے نہیں دیکھتے جب دوسروں میں نظر آتی ہیں تو بہت بُری معلوم ہوتی ہیں۔ دوسرے کی بدتمیزی اور بسیار خوری سے شاید ہی کسی کو ہمدردی ہو۔ اسی طرح دوسرے کی آوارہ منشی فخر حرص رشک استبداد و تکبر کو کوئی اچھی نظر سے نہیں دیکھ سکتا۔ اگر مجھکو اپنی حالت پر چھوڑ دیا جائے تو غالباً میں کبھی ان فطری رجحانات کو اسطرح سے بڑھنے دوں اور ممکن ہے بہت ہی دیر کے بعد ان کے محکوم رکھنے اور دبانے کا کوئی تصور قائم کر سکوں۔ لیکن چونکہ مجھے اپنے دوست احباب کے متعلق متواتر رائے قائم کرنی پڑتی ہے اس لئے میں بہت جلد بقول ہر ہارد کز اپنی خواہشوں کو دوسروں کی خواہشوں کے آئینے میں دیکھنا شروع کر دیتا ہوں اور ان کے متعلق میرا خیال ان کے معمولی احساس سے بہت مختلف ہو جاتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ وہ اخلاقی قواعد و کلیات جو بچپن سے میری فطرت کے اندر داخل کیئے گئے ہیں اس تفکری رائے کے پیدا ہوتے میں بہت کچھ مدد کرتے ہیں۔

پس جیسا کہ اوپر کہا جا چکا ہے لوگ اپنی مختلف ذاتوں کو ترتیب دے

لیتے ہیں اوران کے اغراض کو ان کی قیمت کے لحاظ سے پورا کرتے ہیں تمام ذاتوں کے لئے بنیاد کے طور پر ایک حد تک جسمانی خود طلبی کی ضرورت ہے۔ لیکن حد سے زیادہ نفس پرستی سے نفرت کی جاتی ہے یا' اگر بہت رواداری سے کام لیا جائے تو اوراوصاف حسنہ کی بنا پر گوارا کر لیا جاتا ہے۔ جسم کے مقابلے میں دیگر مادی ذوات کو اعلیٰ وارفع خیال کیا جاتا ہے۔ ایسے شخص کی حالت کو واجب الرحم سمجھا جاتا ہے جو دنیا میں بسر اوقات کرنے کے لئے تھوڑے کھانے پینے گرمی اور نیند کی قربانی نہ کر سکتا ہو۔ لہٰذا اجتماعی کو بہ حیثیت مجموعی لہٰذا مادی سے اعلیٰ وارفع خیال کیا جاتا ہے۔ ہمیں اپنے احباب اپنی انسانیت کی بہ نسبت اپنی جلد اور اپنی دولت کے زیادہ قدر کرنی چاہیئے۔ لہٰذا روحی اس قدر قیمتی ہوتا ہے کہ اس کھونے کے بجائے انسان کو اپنے دوست احباب اپنی شہرت و نیکنامی اپنی دولت و حشمت اور حتیٰ کہ خود اپنی زندگی کو گنوا دینا چاہیئے۔

ہر سہ اقسام کی ذوات یعنی مادی اجتماعی روحی میں لوگ فوری و واقعی بعیدی و امکانی تنگ خیالی اور وسیع خیالی کے مابین امتیاز کرتے ہیں جس سے اول الذکر کو نقصان پہنچتا ہے اور آخر الذکر کو فائدہ۔ ذرا سی موجودہ جسمانی لذت کو عام صحت کے مقابلے میں نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ اگر سو روپیہ آتے ہوں تو ان کی خاطر ایک روپیہ کے صرف کی پرواہ نہیں کی جاتی۔ اگر کسی ایک ملاقاتی کے دشمن بنانے سے اچھے احباب کا حلقہ میسر آسکتا ہو تو انسان اسکی ملاقات کی پرواہ نہیں کرتا۔ اگر کسی کو روحانی مغفرت کا اس شرط پر یقین دلایا جائے کہ تم کو علم خلق عقل سے بہرہ نہ ہوگا تو وہ اپنی روح کی خاطر ان چیزوں کی قربانی کے لئے تیار ہو جائے گا۔

ان تمام وسیع اور نسبتہً امکانی شخصیتوں میں نسبتہً اجتماعی امکانی شخصیت سب سے زیادہ دلچسپ ہوتی ہے اور اس کے دلچسپ ہونے کی یہ وجہ ہے کہ اول تو یہ کردار میں بظاہر بعض معموں کا باعث ہو جاتی ہے۔ دوسرے اس وجہ سے کہ اس کا تعلق ہماری اخلاقی و مذہبی زندگی سے ہوتا ہے۔ جب میں عزت اور ضمیر کی خاطر اپنے خاندان کلب اور دوست احباب کی لعنت ملامت گوارا کرتا ہوں جب میں پراٹسٹنٹ سے کیتھولک اور کیتھولک سے آزاد خیال ہو جاتا ہوں یا باقاعدہ مطب کو چھوڑ کر ہومیوپیتھی کا علاج شروع کرتا ہوں یا اپنے میں کوئی اور تغیر پیدا کر لیتا ہوں تو ذہنی طور پر ہمیشہ میں موجودہ طرز زندگی پر راسخ اور اپنی موجودہ اجتماعی

شخصیت کے نقصان سے اس خیال سے بے پردا ہو جاتا ہوں کہ جو لوگ اس وقت میرے خلاف رائے رکھتے ہیں ان سے بہتر رائے قائم کرنے والے اور میری شخصیت کا اندازہ کرنے والے مل جائیں گے۔ وہ اجتماعی شخصیت جس کو کہ میں انکی رائے سے حاصل کرنا چاہتا ہوں ممکن ہے بہت بعید ہو۔ ممکن ہے کہ اس کے حصول کا محض امکان ہی امکان ہو۔ ممکن ہے مجھے اپنی زندگی میں اس کے حصول کی توقع نہ ہو۔ ممکن ہے کہ مجھے صرف اسی قدر توقع ہو کہ آیندہ نسلیں اگر کسی وقت مجھے جانیں گی تو اس فعل کو بنظر استحسان دیکھیں گی۔ گو اس کا امکان ہو کہ میرے مرنے کے بعد ان کو میری بابت کچھ بھی علم نہو گا، با ایں ہمہ جو جذبہ میرے لئے دلیل راہ ہوتا ہے وہ بلاشبہ ایک معیاری شخصیت کی تلاش و جستجو ہوتی ہے ایسی شخصیت کی جستجو جس کو بلند سے بلند مرتبے کا رفیق بھی بنظر استحسان دیکھے۔ یہ شخصیت حقیقی و اصلی انتہائی و دائمی شخصیت ہوتی ہے۔ یہ حکم خدا" یا ذہن مطلق" یا "رفیق اعظم" ہوتا ہے۔ اس علمی روشنی کے زمانے میں یہی تاثیر دعا کے متعلق بہت کچھ سننے میں آتا ہے۔ بہت سے دلائل اس امر کے لئے لائے جاتے ہیں کہ دعا بیسود ہے ہیں دعا نہ مانگنی چاہیئے۔ اور بہت سے دلائل اس امر کے لئے لائے جاتے ہیں کہ دعا موثر ہے اور ہمیں دعا ضرور مانگنی چاہیئے۔ لیکن کوئی یہ نہیں کہتا کہ ہم دعا کیوں مانگتے ہیں۔ اور اس کی وجہ سوائے اس کے اور کوئی نظر نہیں آتی کہ ہم صرف اس لئے دعا مانگتے ہیں کہ اس کے بغیر ہم کو کوئی چارہ نظر نہیں آتا۔ غالب گمان تو یہ ہے کہ سائنس دعا کی مخالفت میں جو کچھ بھی کہے لیکن لوگ قیامت تک دعا مانگتے چلے جائیں گے۔ ہاں اگر ان کی ذہنی فطرت ہی اسطرح سے بدلجائے، کہ کوئی معلوم شئے ہم کو کسی امر کے توقع پر آمادہ نہ کرے تو اور بات ہے۔ دعا مانگنے کا جذبہ اس امر کا ایک لازمی نتیجہ ہے کہ گو انسان کی تجربی ذوات میں سب سے اندرونی ذات اجتماعی قسم کی ہے لیکن اسکو صحیح رفیق تصوری دنیا ہی میں نصیب ہو سکتا ہے۔

اجتماعی شخصیت میں جو کچھ ترقی ہوتی ہے وہ اس بنا پر ہوتی ہے کہ ادنیٰ حکموں کی جگہ اعلیٰ حکم لے لیتے ہیں۔ یہ معیاری عدالت سب سے بڑی ہوتی ہے۔

اکثر اشخاص یا تو ہمیشہ یا کبھی کبھی اپنے ذہن میں اس کا حوالہ ضرور دیا کرتے ہیں
اس اعلیٰ عدالت کے فیصلے کی بنا پر ادنیٰ سے ادنیٰ گدا اگر اپنے آپ کو حقیقی و اصلی
سمجھ سکتا ہے۔ دوسری طرف ہم میں سے اکثر کے لئے ایسی دنیا جس میں یہ ذہنی
ملجا و ماویٰ نہ ہو خارجی اجتماعی شخصیت ناکام ہو جانے کی صورت
میں قعر خوف و الم سے کم نہ ہوگی۔ میں نے جو یہ کہا ہے کہ "ہم میں سے اکثر کے لئے" اس
کی وجہ یہ ہے کہ افراد میں اس خیالی ناظر کے محسوس کرنے کی قابلیت
میں بہت فرق ہوتا ہے۔ بعض لوگوں کے مقابلے میں بعض میں
یہ شعور کا زیادہ اہم جزو ہوتی ہے جن میں یہ حس سب سے زیادہ ہوتی ہے غالباً
وہ سب سے زیادہ باخدا ہوتے ہیں۔ بلکہ مجھے تو یقین ہے کہ جو لوگ اس امر کے
مدعی ہوتے ہیں کہ ان میں یہ بالکل نہیں ہے۔ انہیں بھی یہ کسی نہ کسی حد تک موجود ہوتی ہے۔
یہ صرف ان حیوانات سے بالکل مفقود ہو سکتی ہے جن میں مل کر رہنے کی عادت بالکل نہ ہو
حق جس کے لئے قربانی کی جاتی ہے اس کو کم از کم ایک حد تک مشخص کئے اور
اس سے داد کی امید رکھے بغیر غالباً کوئی شخص اس کے لئے قربانی نہیں
کر سکتا۔ بالفاظ دیگر کامل اجتماعی بے غرضی شاید ہی کہیں پائی جاتی ہو۔ کامل
معاشری خودکشی کا خیال شاید ہی کسی شخص کے ذہن میں آتا ہو حتیٰ کہ ایسے
اقوال بھی مثلاً جیسا کہ ایوبؑ کا ہے کہ اگرچہ وہ مجھکو قتل کر ڈالے مگر میں پھر بھی
اس پر اعتبار و اعتماد کروں گا" یا جیسا کہ مارکس اریلس کا ہے اگر خدا مجھے اور
میری اولاد سے نفرت کرے تو اس کی کوئی وجہ ہوگی" یہ ثابت کرنے کے
لئے کہ بعض انسانوں میں کامل معاشری بے غرضی ہوتی ہے۔ کچھ بہت زیادہ
موزوں نہیں ہیں۔ کیونکہ اس میں ذرا بھی شک نہیں اگر یہوواہ ایوبؑ کو قتل
بھی کر ڈالے تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ ان کی عبادت مقبول ہو گئی ہے
اور یہ خیال بھی ان کے قلب کو خوشی سے لبریز کر دیتا ہے۔ رومی شہنشاہ
کو اس امر کا یقین تھا کہ عقل مطلق اس سے بے پروا نہ ہوگی کہ خدا کی ناراضی
کو بھی خوشی سے گوارا کر لیتا ہے۔ قدیم زمانے میں تقدس کی پرکھ
اس طرح سے ہوتی تھی کہ پوچھا جاتا تھا کیا تم خدا کی قدرت و شوکت کے

اظہار کے خاطر مردود ہوتے ہو؟ اور اس کا جواب ان لوگوں کے سوا کبھی کسی نے اثبات میں نہیں دیا جن لوگوں کو اس امر کا یقین تھا کہ خدا ان کی اس رضامندی پر خوش ہوگا اور اگر اس نے اپنی تقدیر میں ان کو مردود قرار نہیں دیدیا ہے تو اس قسم کی بندگی کے اظہار سے ان کی وقعت اس کی نظر میں اور بڑھ جائے گی۔

خودکشی کے ناممکن ہونے کے متعلق اوپر جو کچھ کہا گیا ہے وہ ایجابی محرکات کی بنا پر کہا گیا ہے۔ انسان پر جب جذبہ طاری ہوتا ہے اس وقت اس کی ذہنی حالت سلبی ہوتی ہے۔ یعنی ہماری خواہش صرف یہ ہوتی ہے کہ کسی نہ کسی طرح سے کسی شئے سے پیچھا چھڑائیں اس میں ہم اس کا بالکل لحاظ نہیں کرتے کہ اس کی جگہ کیا لے گی۔ اس ذہنی حالت میں بلاشبہ حقیقی افکار و اعمال روحانی اجتماعی اور جسمانی خودکشی کے محرک ہو سکتے ہیں۔ ان اوقات میں یہ حالت ہوتی ہے کہ کچھ بھی ہو موجودہ حالت سے چھٹکارا حاصل کرنے کے لئے اپنے آپ کو فنا کرلیں۔ مگر خودکشی کے جذبے کی اس قسم کی شرائط اپنی نوعیت کے اعتبار سے مرضی ہوتی ہیں اور انسان کی شخصیت کے ہر باقاعدہ جزو کی دشمن ہوتی ہیں۔

محبت نفس میں کونسی ذات سے محبت ہوتی ہے۔

اب ہم کو محبت نفس اور خودطلبی کے واقعات کی تاملی طور پر نسبتہً زیادہ وضاحت کے ساتھ ترجمانی کرنے کی کوشش کرنی چاہیئے۔

ایسا شخص جس میں کسی قسم کی خودطلبی زیادہ ترقی یافتہ ہوتی اُس کو خودغرض کہتے ہیں۔ جو شخص اپنی ذات کے علاوہ اور ذاتوں کا بھی لحاظ کرتا ہے اسکو غیر خودغرض کہتے ہیں۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ اس میں خودغرضانہ جذبہ کی اصلی نوعیت کیا ہوتی ہے اور اس کے لحاظ کا اصل مقصود کیا ہوتا ہے۔ ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ وہ کبھی تو ایک مجموعہ احساسات کو اپنی ذات کہتا ہے اور کبھی دوسرے کو۔ ہم یہ بھی دیکھ چکے ہیں کہ ایک ہی مجموعہ واقعات اس کی نظر میں وقیع اور غیر وقیع ہو جاتا ہے۔ وہ اس

سے یا تو بے پرواہ ہو جاتا ہے یا اس کو خوشی یا مایوسی سے پر کر دیتا ہے۔ یعنی اگر وہ ان کے مالک ہونے کا دعویٰ کرتا ہے ان کو اپنی ذات کا جزو خیال کرتا ہے تو ان کے ہاتھ نہ آنے سے یا ضائع ہونےسے اسکو مایوسی ہونا کافی ہوتی ہے اور حصول سے خوشی ہوتی ہے ورنہ اس پر ان کا کوئی اثر نہ ہوتا۔ ہم جانتے ہیں کہ ہمارے لیئے یہ بات کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتی کہ کوئی شخص زندگی میں کامیاب ہوتا ہے یا نہیں ہوتا اس کو کوئی پھانسی بھی دیدے تو ہمیں کیا پرواہ ہے۔ لیکن اس کی اہمیت اور خوفناکی کا اس وقت ہم کو پوری طرح احساس ہوتا ہے، اگر وہ شخص ایسا ہے جسکے نام سے ہم خود موسوم ہیں۔ ہم میں سے ہر شخص کے سینے میں یہ آواز نہایت زور و شور کے ساتھ آتی ہے کہ مجھے زندگی میں ناکام نہ ہونا چاہیئے۔ اب ان واقعات سے ذہن جس نتیجے تک پہنچتا ہے ان میں سے پہلا تو یہ ہے کہ ہم میں سے ہر ایک خالص اپنے انفرادی وجود کے اصول سے زیادہ محبت رکھتا ہے اب یہ کہ بجائے خود وہ اصول کچھ بھی کیوں نہ ہو۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا ہمارے کل مقرون مظاہر خود غرضی ان قیاسیات کے نتائج ہوتے ہیں جن میں ہر ایک کی کبریٰ کا موضوع یہ اصول ہوتا ہے مثلاً جو کچھ کہ لنا ہے وہ قیمتی ہے۔ یہ لنا ہے۔ لہذا قیمتی ہے۔ جو کچھ میرا ہے اس کو ناکام نہ ہونا چاہیئے۔ یہ میرا ہے۔ لہذا اس کو ناکام نہ ہونا چاہیئے، وغیرہ میں تو کہتا ہوں کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ اصول جن چیزوں کو مس کرتا ہے گویا ان کے اندر اپنی داخلی کیفیت قیمت بھر دیتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا اس کے مس کرنے سے پہلے ہر شے بے علاقہ معلوم ہوتی تھی اور بجائے خود اس کے اندر کوئی دلچسپی نہ تھی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا مجھے اپنے جسم سے جو محبت ہے وہ بھی محض اس جسم سے نہیں ہے بلکہ اس سے اس حد تک ہے جس حد تک کہ یہ میرا ہے۔

مگر یہ مجرد عددی اصول عینیت کیا ہے، میرے اندر کا یہ ضمیر! جس کیلیئے فلسفہ امثال کے مطابق، میں ہر لحظہ و ہر آن نگران فرض کیا جاتا ہوں۔ کیا یہ میری داخلی روحی ذات کا عنقود ہے، وہ مبہم طور پر محسوس ہونے والے تطابقات کا مجموعہ جس کے ساتھ اس سے بھی زیادہ مبہم طور پر ذہنیت کا

احساس ہوتا ہے جس کا ہم ابھی تذکرہ کر چکے ہیں۔ یا یہ میرے فکر کا کل متقردن چشمہ یا اس کا کوئی حصہ ہے؟ یا ممکن ہے کہ یہ نا قابل تقسیم روحی جوہر ہو، جس میں قدیم نظریات کے مطابق میری استعدادیں رہتی ہوں۔ کیا یہ محض ضمیر انا یا میں ہو سکتا ہے؟ یقیناً وہ ذات جس کا مجھے اس قدر شدید لحاظ ہوتا ہے، ان چیزوں میں سے کوئی بھی نہیں ہے۔ اگر ان سب کو ایک ساتھ بھی میرے اندر رکھدیا جائے تو بھی میں بالکل ساکن رہوں گا اور مجھ سے اس نمبر اکی کسی قابل ذکر محبت یا لحاظ کا اظہار نہو گا۔ ایسی ذات رکھنے کے لئے جس کی میں پرواہ کر سکتا ہوں فطرت کو پہلے میرے لئے ایسا مقصود فراہم کرنا چاہئے جو اس قدر دلچسپ ہو کہ میں جبلی طور پر اس کو خود اس کی خاطر حاصل کرنے کی کوشش کروں، اور اس سے ان مادی معاشری روحی ذاتوں میں سے ایک کو بناؤں جن کا ذکر آچکا ہے۔ ہم کو یہ معلوم ہو گا کہ رقابت اور مبادلے کے تمام وہ واقعات جنھوں نے ہماری توجہ کو منعطف کیا ہے، اس حلقے کے تمام تغیرات، توسیعات و انقباضات جس کو حلقۂ لنا خیال کیا جاتا ہے، محض اس واقعہ کے نتائج ہیں، کہ بعض چیزیں ہماری فطرت کی ابتدائی اور جبلی تسویقات کو متاثر کرتی ہیں۔ اور ہم ان کے انجام کا ایسے ہیجان سے مطالعہ کرتے ہیں جو کسی طرح سے بھی تفکری ذریعہ کا مرہون نہیں ہوتا۔ ان مقاصد کو ہمارا شعور اپنے لنا کے اصلی اجزا خیال کرتا ہے۔ ان کے علاوہ اور جن چیزوں کو ہم اسی دلچسپی کے ساتھ دیکھتے ہیں خواہ ان کے ساتھ ائتلاف رکھنے کی بنا پر یا کسی اور وجہ سے ان سے ہماری بعید تر اور نسبتہً ثانوی ذات بنتی ہے۔

پس لفظ لنا اور ذات، جس حد تک کہ یہ احساسات کے تہیج ہونے کا باعث ہوتے ہیں، اور ان سے جذبی قیمت مترشح ہوتی ہے، خارجی یا معروضی چیزیں ہیں اور انسے وہ تمام اشیا مراد ہوتی ہیں، جس میں چشمۂ شعور میں ایک خاص قسم کا ہیجان پیدا کرنے کی قوت ہوتی ہے۔ اب ہم اس دعوے کو تفصیل کے ساتھ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

انسان کی سب سے واضح خود غرضی اس کی جسمی خود غرضی ہوتی ہے،

اور اس کی وہ ذات جس سے اس خود غرضی کا تعلق ہے، اس کا جسم ہے۔ اب میں یہ کہتا ہوں کہ وہ اپنے آپ کو اس جسم کے مطابق اس بنا پر کہتا ہے کہ وہ اس سے محبت کرتا ہے۔ وہ اس لئے اس وجہ سے محبت نہیں کرتا کہ وہ اس کو اپنی ذات کے مطابق پاتا ہے۔ اگر تاریخ نفسیات کی طرف رجوع کریں تو اس سے اس کے سمجھنے میں مدد ملے گی۔ جبلت کے باب میں ہم کو معلوم ہو گا کہ ہر جاندار دنیا کے بعض حصوں سے انتخابی دلچسپی رکھتا ہے۔ اور یہ دلچسپی اکثر اوقات اتنی ہی خلقی بھی ہوتی ہے جتنی کہ اکتسابی ہوتی ہے۔ اشیا کے اندر ہم کو جو دلچسپی ہوتی ہے اس کے معنی توجہ اور جذبے کے ہیں جس کو ان کا خیال ہیجان میں لائے گا، اور ان افعال کے ہیں جو ان کی موجودگی کی بنا پر عمل میں آئیں گے۔ اس طرح ہر نوع کو خاص طور پر اپنے شکار یا اپنی خوراک اپنے دشمن اپنے جوڑے اور اپنے بچوں کے ساتھ دلچسپی ہوتی ہے۔ یہ چیزیں اپنی داخلی قوت کی بنا پر متاثر کرتی ہیں اور بھلی معلوم ہوتی ہیں۔ ان کی محض انھیں کی خاطر خواہش ہوتی ہے۔

ہمارے اجسام کا حال بھی کچھ اس سے بہت زیادہ مختلف نہیں ہے۔ یہ بھی ہمارے خارجی ساحت کے معروضات ادراک ہیں، اور یہی اس کے سب سے زیادہ دلچسپ معروضات ادراک ہیں۔ ان کو جو شے متاثر کرتی ہے، اس سے ہم میں ایسے شدید اور عادتی رجحانات عمل پیدا ہوتے ہیں، جو ساحت کے کسی اور جزو کے متاثر ہونے سے پیدا نہیں ہوتے۔ میرے رفیق جس شئے کو میری جسمانی خود غرضی یا محبت نفس کہتے ہیں وہ ان تمام خارجی افعال کا مجموعہ ہے، جو میری یہ دلچسپی اپنے جسم کے ساتھ خود بخود مجھ سے کراتی ہے۔ یہاں میری خود غرضی ان خارجی علامات کے مجموعے کا نام ہے، جو مجھ سے ظاہر ہوتی ہیں۔ جب میں ایسی حالت میں جب کہ خواتین میرے سامنے کھڑی ہوں اپنی محبت نفس کی بنا پر اپنی جگہ بیٹھے رہنے پر آمادہ ہوتا ہوں، یا اپنے ساتھ والے سے پہلے جلدی سے کوئی شئے کھا لیتا ہوں تو مجھے درحقیقت جس شئے سے محبت ہوتی ہے وہ آرام دہ جگہ یا وہ شئے ہوتی ہے، جس کو میں جلدی سے کھاتا ہوں۔ میں دراصل ان کو ایسا دوست رکھتا ہوں جس طرح ماں اپنے بچے کو دوست رکھتی ہے، یا ایک بہادر بہادری

ئجے کام کو دوست رکھتا ہے۔ یہاں کی طرح اور جہاں کہیں خود طلبی سادہ جبلی رجحان کا نتیجہ ہوتی ہے، تو یہ محض بعض اضطراری افعال کا دوسرا نام ہوتی ہے۔ کوئی شئے میری توجہ منعطف کر لیتی ہے، اور مجھ سے خود غرضانہ ردعمل ہو جاتی ہے۔ اگر خودکار مشین اس قدر ہنرمندی سے بنائی جا سکتی جو ان تمام افعال کی نقل کر سکتی، تو اس کو بھی اسیقدر خود غرض کہنا جائز ہوتا جتنا کہ مجھکو کہنا جائز ہے۔ یہ سچ ہے کہ میں کوئی خودکار مشین نہیں بلکہ صاحب فکر ہوں یہاں میرے افکار میرے افعال کی طرح خارجی چیزوں ہی سے تعلق رکھتے ہیں ان کو کسی خالص داخلی اصول کے نہ تو جاننے کی ضرورت ہے، اور نہ وہ اسکی پرواہ کرتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ جس قدر شدت کے ساتھ میرا فکر اپنی ہوا و ہوس کے معروضات و تسویقات میں مصروف ہوتا ہے، اسی قدر میں اس ابتدائی معنی میں قطعی طور پر خود غرض ہوتا ہوں، اور اپنے گریبان میں منہ ڈال کر دیکھنے کے ناقابل ہوتا ہوں۔ ایک بچہ جس کے انائے خالص کا شعور یعنی خود کے متفکر ہونے کا احساس معمولاً پورا ترقی یافتہ فرض نہیں کیا جاتا، اس طرح جیسا کہ کسی جرمن نے کہا ہے، اکائل انائی ہوتا ہے۔ اس کا جسم اور وہ چیزیں جس سے اس کی ضروریات پوری ہوتی ہیں، ہی ایک ذات ہوتی ہے، جس کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ محبت کرتا ہے۔ اسکی نام نہاد محبت نفس اس کے علاوہ اور تمام ذوات کی محبت سے محض بے حسی کا نام ہے۔ ممکن ہے یہ نہو کہ اس کو انائے خالص موضوعیت یا روح کی ضرورت ہو (اسمیں تو شک ہی نہیں، کہ اس کو چشمہ فکر کی ضرورت ہوتی ہے) تاکہ وہ کسی چیز کو محسوس کر سکے تاکہ وہ امتیاز اور محبت کر سکے۔ یہ کیونکر ہو سکتا ہے اس کو ہم بہت جلد دیکھیں گے۔ لیکن اس انائے خالص کے لئے اس کا اسی طرح معروض محبت ہونا ضروری نہیں، جسطرح اس کو اس کا معروض فکر ہونا ضروری نہیں ہے۔ اگر اس کی دلچسپی اپنے جسم کے علاوہ کلیتہً اور اجسام میں ہو، اگر اس کی تمام ترجبلتیں اخوانی ہوں اور اس کے تمام افعال سے خودکشی متصور ہوتی ہو، تو بھی اس کے لئے اسی طرح ایک اصول شعور کی ضرورت ہوگی جسطرح سے اب ہوتی ہے۔ پس اس قسم کا اصول اس کی جسمانی خود غرضی کا اصول نہیں ہو سکتا، اور نہ یہ کسی اور رجحان کا اصول ہوتا ہے جو اس سے ممکن ہے ظہور میں آجائے۔

یہاں تک تو جسمانی محبت نفس کا ذکر ہوا لیکن میری اجتماعی محبت نفس میری ان تمثالات میں دلچسپی جو میری ذات کی اور لوگ اپنے اذہان میں رکھتے ہیں ایسے معروضات سے دلچسپی ہوتی ہے، جو میرے فکر سے خارج ہوتے ہیں۔ نیز یہ آتے اور جاتے نشو و نما پاتے اور مرجھاتے رہتے ہیں۔ انکے اس قسم کے تغیرات سے میں اسیطرح فخر سے پھولتا یا شرم سے پسینہ پسینہ ہوتا ہوں، جسطرح کسی مادی اشیئے کے حصول میں کامیابی و ناکامی سے۔ پس یہاں بھی پہلی صورت کیطرح سے خالص اصول مقصود محبت معلوم ہوتا ہے، اور یہ صرف اس عام صورت یا شرط کی طور پر موجود ہوتا ہے، جس کے ماتحت سلسلۂ محبت یا فکر جاری معلوم ہوتا ہے۔

فوراً یہ اعتراض وارد ہوگا کہ یہ تو واقعات کے بیان کرنے کی ناقص صورت ہے میری وہ تمثالات جو دوسرونکے اذہان میں ہوتی ہیں، وہ اس میں شک نہیں کہ ہوتی تو میرے ذہن سے خارج ہی ہیں اور میں انکے تغیرات کا اسیطرح سے ادراک کرتا ہوں جسطرح اور کسی خارجی تغیر کا ادراک کرتا ہوں۔ مگر فخر اور شرم جن کا مجھے احساس ہوتا ہے، محض ان تغیرات ہی سے متعلق نہیں ہوتے۔ مجھے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ گویا کسی اور شئے میں بھی تغیر واقع ہو گیا ہے۔ جب میں یہ محسوس کرتا ہوں کہ میری جو تمثال تمھارے ذہن میں ہے اسمیں خرابی کیجانب تغیر واقع ہوا ہے، تو میں یہ محسوس کرتا ہوں کہ میرے اندر کوئی شئے قوی و توانا تھی مگر اب کمزور ہو گئی ہے۔ کیا آخر الذکر تغیر ایسا نہیں ہے، جسکے متعلق میں شرم محسوس کرتا ہوں۔ کیا اس شئے کی حالت جو میرے اندر ہے میری انائی ... اہ میری محبت نفس کا صحیح موضوع نہیں ہے۔ اور کیا یہ بہر حال میرا انائے خالص میرا اصول انتیا نہیں ہے، جو مجھ میں اور دوسرے انسانوں میں فرق قائم کرتا ہے اور لنا کا کوئی تجربی جزو نہیں ہے۔

نہیں یہ کوئی اس قسم کا خالص اصول نہیں ہے اور میری تجربی ذات میرا تاریخی لنا خارجی واقعات کا ایک مجموعہ ہی ہے جس سے کہ تمھارے ذہن کی غیر پسندیدہ تمثال متعلق ہے۔ کس حیثیت سے میں آپ سے بجائے اس اظہار نفرت کے سودبانہ سلام و کورنش کا مدعی ہوتا ہوں۔ میں محض انا ہونیکی حیثیت سے اسکا مدعی نہیں ہوتا۔ میں اسکا ایسے انا کی حیثیت سے مدعی ہوتا ہوں جسکے ساتھ ہمیشہ احترام کیساتھ پیش آیا گیا ہے جو ایک خاص خاندان اور خاص قوم سے تعلق رکھتا تھا، جسمیں بعض خاص قوتیں تھیں، جو خاص مقبوضات، اجتماعی فرائض حیات ذمہ داریوں اغراض و محاسن کا صاحب تھا۔ یہ سب چیزیں ایسی ہیں، جن کا تمھاری نفرت ابطال

کرتی ہے۔ یہ شے میرے اندر ہے جسکے متغیر طرز عمل سے مجھے شرم آتی ہے۔ یہی شے میرے اندر ہے جسکے متعلق متغیرہ سلوک سے مجھے شرم آتی ہے۔ یہ شئے تندرست و توانا تھی، مگر اب تمہارے بدلے ہوئے طرز عمل سے مضمحل اور کمزور ہو گئی ہے، اور اسمیں شک نہیں کہ یہ ایک تجربی خارجی شئے ہے۔ بلکہ وہ شئے جو میرے احساس کے مابین متغیر محسوس ہوتی ہے وہ اکثر اس سے بھی زیادہ حقیقی ہوتی ہے۔ یہ محض میری جسمی شخصیت ہے، جسمیں تمہارا کردار فی الفور اور بغیر میرے کسی غور و فکر کے وہ عضلاتی غدی اور دعائی تغیرات پیدا کرتا ہے، جن پر یہ حیثیت مجموعی احساس شرم مشتمل ہوتا ہے۔ اس جبلی اور اضطراری قسم کی شرم میں جسم احساس نفس کا اسیطرح سے کامل آلہ ہوتا ہے جسطرح ان نسبتہ معمولی حالتوں میں جنکو ہمنے پہلے بیان کیا تھا۔ یہ خود طلبی کا آلہ تھا، جسطرح معمولی پر خوری میں ایک لذیذ لقمہ اضطراری شیرینی سے ایسے طرز عمل کا باعث ہوتا ہے، جسکو دیکھنے والے حریصانہ کہتے ہیں، اور ایک قسم کی خود غرضی کو اسکا باعث خیال کرتے ہیں اسیطرح سے یہاں تمہاری نفرت ایسی ہی اضطراری اور فوری شیرینی سے ایسے طرز عمل کا باعث ہوتی ہے، جسکو دیکھنے والے شرم آگین یا شرم آلود کہتے ہیں۔ اور جسکو وہ دوسری قسم کی محبت نفس پر مبنی سمجھتے ہیں۔ مگر ان دونوں حالتوں میں ممکن ہے کہ کوئی خاص ذات نہو جسکا ذہن نے لحاظ کیا ہو۔ اور محبت نفس کا نام بعض بیانی نام ہو جو خود اضطراری افعال اور ان احساسات کیلئے خارج سے عائد ہوتا ہو، جو فوری طور پر ان کے اخراجات سے پیدا ہوتے ہیں۔

جسمی و معاشری ذاتوں کے بعد روحی ذات کا نمبر ہے۔ مگر سوال یہ ہے کہ میں اپنی روحی ذوات میں سے کس کی در حقیقت پرواہ کرتا ہوں۔ اپنے روحی جوہر کی اپنے ماورائی ایغو کی متفکر کی یا اپنی ضمیر متکلم کی اپنی نام نہاد موضوعیت کی اپنے راسی تطابقات کے مرکز کی، یا اپنی نسبتہ مظہری اور رفتا ہو جانے والی قوتوں کی، یعنی اپنی محبتوں نفرتوں اور حیثیتوں کی۔ یقیناً مجھے آخر الذکر کی پرواہ سب سے زیادہ ہوتی ہے، مگر یہ مرکزی اصول کی نسبت سے اب یہ جو کچھ بھی ہو خارجی اور معروضی ہوتی ہیں۔ یہ آتی ہیں اور چلی جاتی ہیں، مگر وہ باقی رہتا ہے۔ اسطرح مقناطیس ہلتا رہتا ہے، اور "قطب اپنی جگہ پر باقی رہتا ہے" اسمیں شک نہیں کہ محبت کیلئے اسکا وہاں ہونا ضروری ہے۔ مگر اسکے وہاں ہونے کے معنی یہ نہیں ہو سکتے کہ یہ خود محبوب ہوتا ہے۔

پس خلاصہ یہ ہے کہ محبت نفس اولاً یا ثانیاً یا کبھی بھی انسان کے محض شعوری عینیت کے اصول کیساتھ ہو سکتی ہے۔ یہ ہمیشہ کسی ایسی شے کی محبت ہوتی ہے، جو اس اصول کے مقابلہ میں سطحی و عارضی شے ہوتی ہے، اور جس کو انسان جب چاہئے لے سکے اور جب چاہے چھوڑ سکے۔

جیو انیاتی نفسیات یہاں پر ہمارے فہم کی مدد کیلئے آجاتی ہے اور ہمیں یہ بتاتی ہے کہ اسکا ایسا ہونا لازمی ہے۔
حقیقت یہ ہے کہ اس سوال کا جواب دیتے وقت کہ انسان بحث نفس میں کس شے کو دوست رکھتا ہے، ہم نے
مضمر طور پر ایک آیندہ سوال کا بھی جواب دیدیا ہے۔

اگر اسکا شعور محض وقوفی ہوتا، اگر اسمیں ایسی اشیا کیطرف ایک قدرتی رحجان نہ ہوتا جو اسکے حلقے میں آتی
ہیں تو یہ کچھ زیادہ عرصے تک اپنے وجود کو باقی نہ رکھ سکتا، کیونکہ کسی نامعلوم وجہ کی بنا پر اس دنیا میں ہر شخص کے
ذہن کا مدار اول تو اسکے جسم کی صحت و سلامتی پر ہے، جس سے کہ اسکا تعلق ہوتا ہے۔ پھر اس امر پر ہے کہ
اسکے ابنائے جنس اس جسم کیساتھ کیسا سلوک کرتے ہیں۔ پھر ان ذہنی رحجانات پر ہے جو اسکو بطور آلۂ کار
کے استعمال کرتے ہیں، اور یا تو اسکے طول بقا کا باعث ہوتے ہیں یا اسکو تباہی و بربادی کے گڈھے میں لیجاکر
ڈالدیتے ہیں۔ لہذا ہر انسان کیلئے سب سے پہلے جو شے سب سے زیادہ دلچسپ ہوتی ہے وہ اسکا جسم ہے، اسکے
بعد اسکے احباب کا نمبر آتا ہے، اور اسکے بعد اسکے ذہنی رحجانات کا۔ ابتداءً ہر انسان کے ذہن میں تھوڑی بہت
خود غرضی جسمانی خود طلبی کیصورت میں ہونی ضروری ہے، کیونکہ انسے جسم کے باقی رہنے کی اغراض پوری ہوتی
ہیں۔ یہی اسکے تمام شعوری افعال کی بنیاد ہوتی ہے۔ خواہ وہ انکساری سے متعلق ہوں یا نسبتہً لطیف قسم کی خود غرضی
سے۔ اگر اور کسی راستے سے نہیں تو بقائے اصلح کے راستے سے ضرور تمام اذہان ان اجسام میں شدید دلچسپی لینے لگتے
جن سے یہ وابستہ ہوتے ہیں، اور ایسی دلچسپی جو اس سے بالکل جداگانہ ہوتی ہے، جو انکو اپنے خالص الغویا انا کیساتھ ہوتی ہے۔

اسیطرح ان تمثالات سے بھی سب لوگ بہت دلچسپی رکھتے ہیں، جو انکے دوسروں کے ذہنوں میں ہوتے
ہیں۔ اگر میں ان لوگوں کی پسندیدگی و ناپسندیدگی انکی نظروں سے معلوم نہ کرلیا کرتا جنمیں کہ میں زندگی بسر کرتا ہوں
تو اسوقت میرا وجود ہی نہ ہوتا۔ نفرت کی نظریں اگر اوروں پر پڑیں تو اسے میں اسقدر متاثر نہیں ہوتا۔
اگر میری ذہنی زندگی قطعی طور پر کسی دوسرے شخص کی عافیت کے تابع ہوتی خواہ بالواسطہ
یا بلا واسطہ تو میرا فطری انتخاب لازمی طور پر اس امر کا باعث ہوتا کہ میں اس شخص کے معاشری تغیرات
کو اسیقدر محسوس کیا کرتا جسقدر کہ اب اپنے لئے کرتا ہوں۔ بجائے انائی ہونیکے میں خود بخود انخوانی
ہوجاتا لیکن اس حالتمیں (جو واقعی انسانی شرائط میں صرف جزوی طور پر معرض حقیقت میں آتی ہے) اگرچہ وہ ذات
جس سے میں تجربی طور پر محبت کرتا متغیر ہوجاتی، لیکن میرا انائے خالص یا متفکر ایسا ہی رہتا جیسا کہ یہ اب ہے۔

نیز مجھے اپنی روحی قوتوں سے لازمی طور پر اور اشخاص کی روحی قوتوں کی نسبت زیادہ دلچسپی ہوگی اور اسی سبب
کی بنا پر ہوگی، میرا یہاں اسوقت وجود ہی نہ ہوتا، اگر میں انکو پیدا نہ کرتا اور انکو فنا ہونے سے نہ بچاتا۔ اور وہی قانون جسکی
بنا پر میں انکی پہلے پرواہ کرتا تھا اب بھی اسی کی بنا پر پرواہ کرتا ہوں۔

اسطرح خود میرا جسم اور جو چیزیں اسکی ضروریات پوری کرتی ہیں وہ میری انائی دلچسپیوں کے اولین موضوع ہوتی ہیں اور انکا تعین جبلی طور پر ہوتا ہے اور چیزیں بھی ائتلاف کے ذریعہ سے دلچسپ بن سکتی ہیں، اور یہ ان کیلئے یا تو وسائل ہوتی ہیں یا انکے عادتی متلازم ہو جاتی ہیں۔ اسطرح ہزارہا طریقوں سے انائی جذبات کا حلقہ وسیع ہو سکتا ہے، اور اسکی حدود متغیر ہو سکتی ہیں۔

اس قسم کی دلچسپی درحقیقت لفظ میرا کے معنی میں ہے۔ جس شئے کے اندر یہ ہوتی ہے وہ بداہتہ میرے انا کا جزو ہوتی ہے۔ اگر میری اولاد یا دوست مر جائے تو جہاں کہیں وہ جاتا ہے میں یہ محسوس کرتا ہوں میری ذات سے وہ جزو وہیں ہے اور وہیں ہمیشہ رہیگا۔

کیونکہ یہ نقصان حقیقی موت ہوتی ہے،
یہ سر بلند انسان کی سرنگونی ہے۔
یہ اسکی پست اور یقینی موت ہوتی ہے
ستارہ بہ ستارہ اسکی دنیا ختم ہو جاتی ہے۔

تاہم حقیقت یہی رہتی ہے کہ بعض خاص قسم کی چیزوں میں یہ دلچسپی ہوتی ہے اور یہ فطری انا بن جاتی ہیں۔ مگر یہ تمام چیزیں اس موضوع کی معروضہ ہوتی ہیں جو فکر کرتا ہے اور یہ آخر الذکر واقعہ قدیم حسی نفسیات کے دعوے کو ایک دم کالعدم کر دیتا ہے کہ اخوانی جذبات اور دلچسپیاں فطرت کے منافی ہوتی ہیں اور اگر یہ کہیں ملیں تو یہ ثانوی نتائج ہوتی ہیں اور ان کی تحلیل خود غرضی کے واقعات میں ہو سکتی ہے۔ اگر حیوانیاتی اور ارتقائی نقطۂ نظر صحیح ہے تو اس کی کوئی وجہ نہ ہوگی کہ ہر شے فطری اور جبلی جذبے کا باعث نہ ہو جائے، خواہ انا کی دلچسپی کے ساتھ اس کا تعلق ہو یا نہو۔ جذبہ کا مظہر در اصل ایک ہی ہوتا ہے۔ اب وہ شے جس پر اس کا اخراج ہو کیسی ہی کیوں نہو۔ اور یہ امر کہ واقعتاً وہ کونسی شے ہوتی ہے محض واقعہ پر مبنی ہوتا ہے۔ ممکن ہے مجھے اپنے ہمسایہ کے جسم کا فطری طور پر اتنا ہی خیال ہو جتنا کہ اپنے جسم کا۔ اس قسم کی شدید اخوانی دلچسپیوں کو صرف فطری انتخاب روکتا ہے جو ان کو مٹا دیتا ہے جو فرد یا اسکی نسل کی بقا کیلئے مضر ہونگی۔ تاہم اس قسم کی بہت سی دلچسپیاں ہنوز بدستور موجود ہیں مثلاً جنس مخالف کی ساتھ دلچسپی جو بنی نوع انسان میں اس کی افادی ضروریات سے زیادہ قوی معلوم ہے۔ اور ان کے پہلو بہ پہلو اس قسم کی دلچسپیاں جیسی الکوہلی نشے یا اصوات موسیقی کی جن کے اندر کسی قسم

کا افادہ نظر نہیں آتا۔ اس طرح ہمدردانہ اور انانی جبلتیں ایک دوسرے کے پہلو بہ پہلو موجود ہیں۔ جہاں تک ہم کہہ سکتے ہیں یہ ایک ہی نفسیاتی سطح پر پیدا ہوتی ہیں ان میں صرف یہ فرق ہے کہ جن جبلتوں کو انانی کہا جاتا ہے ان کی مقدار بہت زیادہ ہے۔
میرے علم میں صرف ایک مصنف ہے جس نے اس امر پر بحث کی ہے کہ آیا انائے خالص موضوع محبت ہو سکتا ہے یا نہیں اور یہ ہربارٹ ہے۔ اس نے اپنی کتاب تحلیل نفسیات میں اس موضوع پر نہایت قابلیت کے ساتھ بحث کی ہے۔ وہ بھی یہی کہتا ہے کہ ہر قسم کی محبت نفس بعض خارجی اشیاء کی بنا پر ہوتی ہے۔ اس نے ایک اعتراض کا اس خوبی کے ساتھ جواب دیا ہے کہ اس بحث کے ختم سے پہلے خود اسکے الفاظ نقل کرنے ضروری سمجھتا ہوں۔
پہلے اعتراض سنو۔
"اس میں ذرا بھی شک نہیں ہو سکتا کہ انسان کو اپنی اولاد سب سے زیادہ خوبصورت اور دلچسپ معلوم ہوتی ہے۔ اپنے یہاں کی شراب بہترین معلوم ہوتی ہے (کم از کم اس قیمت میں جس کی یہ ہوتی ہے) انسان کو اپنے گھوڑے اور اپنا مکان بہترین نظر آتا ہے۔ کس قدر محبت آمیز ستایش کے ساتھ ہم اپنی خفیف سی فیاضی پر نظر ڈالتے ہیں۔ اپنی کمزوریوں اور بدعنوانیوں کی طرف ہم اگر کبھی متوجہ بھی ہوتے ہیں تو کس طرح سے حالات کی بنا پر کہہ کر نظر انداز کر دیتے ہیں۔ خود ہماری خوش طبعی ہم کو دوسروں کے مقابلہ میں کس قدر دلچسپ معلوم ہوتی ہے۔ دوسروں کی ظرافت کا اگر بار بار اعادہ ہوگا تو گراں گذرنے لگے گی۔ مگر اپنی بات کے ساتھ یہ نہ ہوگا۔ خود ہماری تقریریں کسقدر موثر و قوی ہوتی ہیں، ہماری گفتگو کسقدر برمحل ہوتی ہے۔ مختصر یہ کہ اپنی ہر شے کو ہم دوسروں سے عمدہ و بہتر خیال کرتے ہیں مصنفوں اور مصوروں کے غرور کی تاریخ کا المناک باب یہیں سے شروع ہوتا ہے"۔
"اپنی ہر شے کو اس طرح بین طور پر ترجیح دینے کا رواج قابل غور ہے۔ کیا اس سے یہ نہیں معلوم ہوتا ہے کہ ہمارا پیارا انا ہر اس شے کو جو خود کو اچھی معلوم ہوتی ہوگی اس میں اپنا رنگ اور اپنی بو پیدا کر دیتا ہوگا۔ . . . کیا یہ ان تمام مظاہر کی سب سے سادہ توجیہ نہیں ہے، کہ انغویافات جو ہماری فکری زندگی کا

مرکز ہے، ہماری جذبی زندگی کا بھی اصلی اور مرکزی مقصود ہے اور ان تمام خاص تصورات کی بنیاد ہے جو مخصوص تصور اور احساس ہوتے ہیں "۔

ہرپارد گنز بھی اس کا حوالہ دیتا ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ مختلف چیزیں جو ہم کو دوسروں میں بیحد بری معلوم ہوتی ہیں اپنے اندر ذرا بری نہیں معلوم ہوتیں۔

"اکثر کو تو دوسروں کے جسم کی گرمی بھی بری معلوم ہوتی ہے مثلاً اگر کسی دوسرے کے بیٹھنے سے کرسی گرم ہو تو وہ بھی ناگوار معلوم ہوتی ہے، حالانکہ اگر ہم خود کرسی پر بیٹھیں تو اسکی گرمی ناگوار نہیں ہوتی"۔

چند اور باتیں بیان کر کے وہ ان واقعات اور استدلالات کا مندرجۂ ذیل طریق پر جواب دیتا ہے۔

"ہم وثوق کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ ہمارے مقبوضات اکثر حالات میں ہم کو اسلئے اچھے نہیں معلوم ہوتے کہ وہ ہمارے ہیں بلکہ اس لئے اچھے معلوم ہوتے ہیں کہ ہم ان سے زیادہ اچھی طرح سے واقف ہوتے ہیں۔ ان کا ہم کو زیادہ عمیق طور پر تحقق ہوتا ہے ان کو زیادہ محسوس کرتے ہیں جو شے اپنی ہوتی ہے اس کو ہم اس کی تمام جزئیات کی بنا پر پسند کرنا سیکھ جاتے ہیں۔ دوسروں کے منافع ہمارے سامنے مبہم طور پر اور ناقص ادسطوں کی صورت میں ہوتے ہیں۔ چند مثالیں دیتا ہوں۔ ایک نغمہ جو انسان خود بجاتا اور سنتا ہے اس کو بہتر طور پر سمجھ سکتا ہے بہ نسبت اس کے جب کوئی دوسرا بجائے اور وہ سنے۔ اپنے بجانے کی صورت میں ہم تمام جزئیات کو اچھی طرح سمجھتے ہیں اور وہ زیادہ گہرائی کے ساتھ موسیقی فکر کے اندر سرایت کر جاتا ہے۔ اس اثنا میں ممکن ہے ہم کو اس امر کا ادراک ہو کہ دوسرا شخص زیادہ اچھی طرح سے بجاتا ہے بایں ہم کو اکثر اپنے بجانے سے زیادہ لطف آتا ہے کیونکہ اس سے راگ اور اس کی ہمنوائی ہمارے فہم کے زیادہ قریب ہو جاتی ہے۔ اس مثال کو محبت نفس کے دوسرے واقعات کا نمونہ قرار دیا جا سکتا ہے۔ بغور مطالعہ کرنے سے ہم کو ہمیشہ یہ معلوم ہوگا کہ اس شے کے متعلق جو کہ ہماری ہوتی ہے احساس کا بڑا حصہ اس واقعہ پر مبنی ہوتا ہے کہ ہم اپنی چیزوں سے زیادہ قریب ہوتے ہیں اسوجہ سے ان کو زیادہ مکمل طور پر اور اچھی طرح سے محسوس کرتے ہیں۔ جب میرے ایک دوست کی شادی ہو رہی تھی تو وہ مجھے اپنے آئندہ انتظام خانہ داری کی تفصیل سنا کر اکثر پریشان کیا کرتا تھا مجھے حیرت ہوتی تھی کہ اسقدر تعلیم یافتہ شخص ایسی معمولی شے سے اس قدر

گہری دلچسپی رکھتا ہے لیکن چند سال بعد میں خود شادی کرنے لگا تو ان معاملات کی بالکل مختلف صورت ہو گئی، اور اب میری باری آئی کہ میں ہر وقت اسی قسم کی باتیں کیا کروں ..... اس کی صرف یہ وجہ تھی کہ پہلے تو میں ان چیزوں کے معنی کچھ نہ سمجھتا تھا اور مجھے ان کے خانہ داری کے آراموں کے ساتھ متعلق ہونے کا کچھ حال معلوم نہ تھا۔ مگر دوسری مرتبہ ان کی اہمیت کا نہایت شدت کے ساتھ احساس ہوا، اور یہ امور بالکل میرے دماغ پر مستولی ہو گئے۔ یہی حال ان لوگوں کا ہوتا ہے جو آکر اسٹولوں اور خطابات پر ہنسا کرتے ہیں یہانتک کہ خود ان کو کوئی خطاب ملجاتا ہے، اور یقیناً یہی اس کا بھی سبب ہوتا ہے کہ انسانکو اپنی تصویر یا آئینے میں اپنا عکس دیکھ کر اسقدر کیوں خاص قسم کی دلچسپی کا احساس ہوتا ہے۔ یعنی اس کی وجہ یہ نہیں ہوتی کہ وہ اپنے آپکو سب سے خوبصورت سمجھتا ہے، بلکہ اسکا بھی وہی حال ہوتا ہے جو اپنے گانے یا بجانے کی حالت میں ہوتا ہے۔ اس صورت میں ہماری آنکھوں کے سامنے جو چیز آتی ہے وہ ہوتی جس کو ہم سب سے زیادہ جانتے ہیں۔ کیونکہ ہم خود اس کو محسوس کر چکے ہیں، اور اس کے ساتھ زندگی بسر کر چکے ہیں۔ ہم جانتے ہیں کہ کس شے نے یہ شکن پیدا کیے ہیں کونسی شے ان سایوں کے گہرے ہونے کا باعث ہوئی ہے، اور بالوں پر سفیدی کس لئے ہے۔ ممکن ہے اور چہرے زیادہ حسین ہوں لیکن کوئی اور ہم سے اس طرح سے نہیں بول سکتا، اور نہ اس قسم کی دلچسپی کا باعث ہو سکتا ہے۔

علاوہ بریں یہ مصنف آگے چل کر یہ بھی ثابت کرتا ہے کہ خود ہماری چیزیں اوروں کی نسبت زیادہ کامل ہوتی ہیں کیونکہ ان کی ہمارے میں یادداشتیں ہوتی ہیں اور ان سے ہمارے اندر عملی توقعات اور امیدیں پیدا ہوتی ہیں۔ یہی واقعہ ان کے نمایاں کرنیکے لئے کافی ہے، قطع نظر اس قیمت کے، جو ان کے اندر ہماری ملکیت ہونیکی حیثیت سے موجود ہوتی ہے۔ پس ہم اس کے ساتھ اس نتیجے تک پہونچنے میں متفق ہیں کہ ہمارے محبت نفس کے جذبات کے اندر جو گرمی ہوتی ہے اس کی توجیہ اصلی مرکزی احساس ذات سے نہیں ہوتی جو اس کے برعکس ان خاص چیزوں پر مبنی ہونی چاہئے جو کمتر مجرد اور خالی از مافیہ ہوتی ہیں۔ ان چیزوں کو خود کے نام سے موسوم کیا جاسکتا ہے اور ان کے متعلق ہمارے کردار سے لفظ خود غرضی استعمال کیا جاسکتا ہے لیکن خالص متفکرہ تو ذات میں کوئی اہم کام انجام دیتا ہے اور نہ خود غرضی میں۔

محبت نفس کے متعلق صرف ایک بات اور ہے جس کی اس مقام پر بیان کرنیکی ضرورت ہے ابتک ہم نے اس کا عامل جبلت یا جذبہ کے نام سے ذکر کیا ہے۔ ابھی اس کا محض عقلی اندازہ نفس کی حیثیت بیان کرنا باقی ہے۔ ہم خود اپنے تئیں کو میزان تحسین و ملامت میں اسی طرح پر رکھ سکتے ہیں جس طرح دوسروں کو رکھتے ہیں لیکن اسقدر بے لاگ ہونا مشکل ہے۔ منصف مزاج وہ شخص ہوتا ہے جو اپنا صحیح طور پر اندازہ کرسکتا ہے۔ غیر جانبداری کے ساتھ اندازہ کرنے کے لئے انسان کے اندر عدیم المثال قوت تجرید ہونی چاہیئے تاکہ وہ چیزیں جن کو ہم اپنے مقبوضات کی حیثیت سے جانتے ہیں ہمارے تمثل کو اس شدت کے ساتھ متاثر نہ کریں۔ اور ہم میں ایسی ہی ایک عدیم المثال قوت دوسروں کے معاملات کا استحضار کرنے کی ہونی چاہیئے۔ لیکن اگر ان قوتوں کو مان لیا جائے تو پھر کوئی وجہ نہیں ہے کہ ہر شخص اپنے اوپر اسی طرح خارجی اور بے غرضانہ طور حکم صادر نہ کرسکے جیسا کہ کسی دوسرے شخص پر کرسکتا ہے۔ وہ اپنے آپکو کتنا ہی غیر معمولی طور پر خوش یا غیر معمولی طور پر رنجیدہ کیوں نہ محسوس کرے تاہم وہ اپنی قیمت کا اس خارجی معیار کے ذریعے سے اندازہ کرسکتا ہے جس سے وہ دوسروں کا اندازہ کرتا ہے اس طرح سے اس بے انصافی کی تلافی ہو جائے گی جس سے وہ قطعاً بچ نہیں سکتا۔ یہ خود کے اندازہ کرنے والا عمل جبلی محبت نفس سے کوئی تعلق نہیں رکھتا جس سے ہم ابتک بحث کر رہے تھے۔ چونکہ یہ عقلی مقابلہ کی ایک صورت ہے اس لئے ہم اس پر یہاں زیادہ غور نہیں کرتے۔ اس بات پر غور کرلینا چاہیے کہ انائے خالص محض ایسا عامل معلوم ہوتا ہے جو قدر و قیمت کے اندازوں کو اٹھائے پھرتا ہے اور جن چیزوں کا اندازہ ہوتا ہے وہ سب تجربی قسم کے واقعات ہوتی ہیں، انسان کا جسم۔ انسان کی ساکھ، اسکی شہرت اسکی قابلیت اسکی نیکی اور جو حالت ہو۔

ذات کی تجربی زندگی کی اس طرح تقسیم ہوتی۔

روحی	معاشری	مادی	
علمی اخلاقی مذہبی نصب العین راستبازی	دوسروں کو خوش کرنے انکی توجہ اپنی طرف منعطف کرانے انکی نظر دل میں محمود و پسندیدہ	جسمانی اشتہائیں اور جبلتیں شوق آرائش حرص اکتساب و تعمیر	خود طلبی

اخلاقی و ذہنی تفوق پاکبازی کا احساس	شہرت کی خواہش ملنساری رشک محبت، فخر معاشری و خاندانی، عجز، شرم	حب وطن وغیرہ شخصی خود پسندی انکساری وغیرہ فخر دولت خوف افلاس	اندازۂ نفس

انائے خالص مندرجۂ بالا جدول میں ہم نے اس باب میں جو کچھ اب تک تحریر کیا ہے اس کے تمام اہم نتائج کو جمع کر دیا ہے۔ ہم نے مظہری ذات اور منزلت نفس کے اجزائے ترکیبی پر جو کچھ کہا جا سکتا تھا سب کچھ کہدیا ہے۔ اس لئے اب شخصی عینیت کے اس خالص اصول سے دست و گریباں ہونے کے لئے میدان خالی ہے جس سے ہم کو اپنی ابتدائی گفتگو میں بار بار سابقہ ہوتا تھا، لیکن جس سے ہم اب تک کتراتے رہے تھے۔ اور اسکو دشواری قرار دیکر آئندہ کے لئے ملتوی کرتے آئے تھے۔ ہیوم کے زمانہ سے یہ نفسیات کا سب سے دشوار عقدہ خیال کیا جاتا ہے، اور انسان جس رائے کی بھی حمایت کرے اس کو اپنے نظریہ کی سخت مخالفت میں حمایت کرنی ہوگی۔ اگر روحانیہ کی طرح سے انسان جوہری روح کی حمایت کرے یا ماورائی اصول وحدت کا مدعی ہو، تو پھر قطعی طور پر یہ نہیں بتایا جا سکتا کہ یہ کیا شے ہے۔ اور اگر ہیوم کے تبعین کیساتھ انسان اس اصول کے وجود سے انکار کرے اور یہ دعویٰ کرے کہ لمحی دگر یزاں افکار ایک حقیقت ہیں تو بنی نوع انسان کی عقل سلیم سے تصادم ہوتا ہے جس کا عقیدہ ایک مبین اصول ذات کے متعلق بجد راسخ ہے۔ آئندہ صفحات میں جو حل بھی اختیار کیا جائے یہ پہلے ہی سے طے ہے کہ یہ ان میں سے اکثر کے لئے باعث تشفی ہونے سے قاصر رہے گا جو اس کے مخاطب ہونگے۔ اس موضوع پر بحث کرنے کی بہترین صورت یہ ہوگی کہ پہلے شخصی عینیت کی حس سے بحث کیجائے۔

شخصی عینیت کی حس گزشتہ باب میں یہ بات نہایت توضیح کے ساتھ بیان کیگئی تھی کہ جن افکار کے وجود سے ہم واقعتاً واقف ہوتے ہیں وہ یونہی مارے مارے نہیں پھرتے ہیں بلکہ وہ کسی ایک مفکر

متعلق ہوتے ہیں، اور اس کے علاوہ اور کسی سے متعلق نہیں ہوتے۔ ہر خیال اور خیالات کے جسم عنصر ہیں سے ان میں امتیاز کرسکتا ہے جو خود اس کے ایغو سے تعلق رکھتے ہیں اور جو اس کے ایغو سے تعلق نہیں رکھتے۔ اوّل الذکر کے اندر ایسی قربت وحرارت ہوتی ہے جس سے آخر الذکر بالکل عاری ہوتے ہیں کیونکہ ان کا بغیر کسی حرارت کے محض خارجی شے کی حیثیت سے تعقل ہوتا ہے یہ ایسے معلوم نہیں ہوتے جن سے گویا خونی قرابت ہو اور جو گذشتہ زمانے کے سلام و پیام لے کر آتے ہوں۔

اب شخصی یکسانی کے اس شعور کو یا تو ذہنی منظہر خیال کیا جاسکتا ہے، یا خارجی انظہار ایک احساس سمجھا جاسکتا ہے یا حقیقت۔ اسکی ہم توجیہ کرسکتے ہیں کہ کس طرح فکر کا ایک جزو دوسرے اجزا کو اپنے ساتھ ایک ہی ایغو سے متعلق خیال کرسکتا ہے۔ یا ہم اس کے حکم پر تنقید کرسکتے ہیں اور یہ فیصلہ کرسکتے ہیں کہ کس حد تک یہ فطرت اشیا کے مطابق ہوسکتا ہے۔

ایک ذہنی منظہر ہونے کی حیثیت سے اس حکم کے اندر کوئی خاص دشواری یا نامعلوم شے موجود نہیں ہے۔ یہ احکام یکسانی کی بڑی قسم سے متعلق ہوتا ہے۔ واحد متکلم کے متعلق احکام یکسانی وضع کرنے کی وہی نوعیت ہے جو غائب وحاضر کی ہے خواہ میں یہ کہوں کہ میں وہی ہوں یا میں یہ کہوں کہ یہ قلم وہی ہے جو کل تھا ذہنی عمل کی نوعیت دونوں حالتوں میں یکساں ہوتی ہے۔ یہ خیال کرنا اتنا ہی سہل ہے جتنا کہ اس کے برعکس خیال کرنا اور یہ کہنا کہ نہ تو میں وہی ہوں اور نہ قلم وہی ہے۔

ہمیں شک نہیں اس طرح سے اشیا کو ایک واحد معروض حکم کے اندر جمع کرنا ہر قسم کے فکر کے لئے لازمی ہے۔ اشیا فکر کے اندر مربوط ہوتی ہیں۔ اب یہ تعلق کیسا ہی ہو جس میں کہ یہ فکر پر ظاہر ہوتی ہیں۔ ان کا خیال کرنا ان کے یکجا خیال کرنیکے مساوی ہے اگرچہ اس کا نتیجہ یہ ہو کہ ان میں باہم تعلق نہیں ہوتا اس قسم کی ذہنی ترکیب (جب کبھی یہ پیچیدہ معروض کہتا ہو) علم کیلئے لازمی ہے اور اس کو خارجی ترکیب بالاختلاط کے ساتھ بجائے اس فرق دبے ربطی کے خلط نہ کرنا چاہئے، جس کا اشیا کے اندر ہونا معلوم ہے۔ ذہنی ترکیب تو فکر کے وجود ہی کو مستلزم ہے، ایسی دنیا جو حقیقتہً مربوط ہوتی اس کے غیر مربوط ہونے کا علم بھی صرف اس طرح کے

ہوسکتا ہے کہ اس کے اجزا کسی نبض شعور کے معروض میں متحد ہوں۔
پس شخصی عینیت کا احساس محض ایسی ترکیبی شکل نہیں ہے جو ہر قسم کے فکر کے لئے لازمی ہے۔ یہ ایسی یکسانی کی حس ہے جس کا فکر کو ادراک ہوتا ہے، اور اس کا ان اشیا پر اطلاق ہوتا ہے جن کے متعلق فکر ہوتا ہے۔ یہ چیزیں ایک تو موجودہ ذات اور دوسرے دیروزہ ذات ہیں۔ فکر یہی نہیں کہ دونوں کو خیال کرتا ہے بلکہ یہ بھی خیال کرتا ہے کہ دونوں ایک ہیں۔ نفسیاتی مشاہدہ کرنے والے اور ناقد کا کام انجام دیتے وقت، ممکن ہے فکر کو غلط ثابت کردے اور یہ کہے، کہ ان کے مابین عینیت نہ تھی۔ ممکن ہے کہ دیروزہ ہی نہ ہو، یا کم از کم دیروزہ ذات ہی نہ ہو۔ یا اگر ان کا وجود بھی ہو، تو وہ یکسانی جس کا دعویٰ کیا جا رہا ہے موجود نہ ہو، یا اس کے وجود کے لئے کافی وجوہ نہ ہوں۔ بہر حال شخصی عینیت کا بطور حقیقت کے وجود ہو گا، مگر بطور احساس کے ضرور وجود ہو گا۔ فکر کے ذریعے سے اسکا شعور موجود ہو گا، اور نفسیاتی کو اب بھی اس کی تحلیل کرنی ہوگی اور یہ ثابت کرنا ہو گا کہ اس کے اندر ابہام کہاں ہے اب ہم نفسیاتی بنتے ہیں اور یہ دیکھتے ہیں کہ اس کا یہ کہنا کہ میں وہی ذات ہوں جو کل تھی صحیح ہے یا غلط ہے۔

ہم اس کو فوراً صحیح اور قابل فہم کہہ سکتے ہیں جس حد تک کہ اس سے ایک گزشتہ زمانے اور اس کے اندر گذشتہ افکار و ذوات کا ہونا ظاہر ہوتا ہے کیونکہ یہ مسلمات تو ہم نے کتاب کے شروع ہی میں فرض کر لئے تھے جس حد تک کہ یہ موجودہ ذات کا خیال کرتا ہے اس حد تک بھی قابل فہم و صحیح ہے۔ اس موجودہ ذات کا ہم ابھی مختلف اشکال میں مطالعہ کرتے ہیں۔ ہمارے لئے صرف یہ سوال رہ جاتا ہے کہ جب شعور موجودہ ذات کو دیروزہ ذوات کے مطابق کہتا ہے تو کونسا شعور مراد ہوتا ہے۔

ایک لمحہ ہوا کہ ہم نے گرمی اور قربت کا ذکر کیا تھا اس سے ہم اس جواب تک پہونچ جاتے ہیں جس کی ہم کو تلاش تھی، کیونکہ وہ خیال جس کی ہم تنقید کر رہے ہیں اپنی موجودہ ذات کے متعلق جو کچھ بھی خیال کرے وہ ذات حرارت و قربت کے ساتھ محسوس ہوتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس کے جسمانی حصے کے ساتھ تو یہی صورت ہوتی ہے۔ ہم ہر وقت اپنے جسم کو محسوس کرتے رہتے ہیں، اور اس سے ہم کو وجود

شخصی کی سلسل حس ہوتی ہے۔ اسی طرح ہم اپنی ذات روحی کے داخلی مرکز کو محسوس کرتے ہیں اب وہ یا تو مبہم عضویاتی تطابقات کی صورت میں یا (عام نفسیاتی خیال کے بموجب) فکر کی خالص فعلیت میں ہماری بعیدی روحی مادی معاشری ذوات کا بھی جس حد تک تحقق ہوتا ہے وہ بھی قربت وحرارت کے ساتھ محسوس ہوتی ہیں کیونکہ ان کا خیال لازمی طور پر اپنے ساتھ کسی نہ کسی حد تک عضوی جذبے ضربات قلب میں سرعت تنفس میں رقت کی شکل لے کر آتا ہے یا عام جسمی حالت میں کسی نہ کسی قسم کا تغیر ہوتا ہے، جو ممکن ہے ہو۔ موجودہ ذات کے اندر حرارت کی خصوصیت خود کو دو چیزوں میں سے ایک میں تحویل کرلیتی ہے، یا تو کوئی شے احساس کے اندر ہوتی ہے، جو ہم کو خیال کی نسبت ہوتی ہے، مثلاً فکری عمل یا جسم کی موجودگی کا احساس ہوتا ہے، یا دونوں ہوتے ہیں۔ ہم کو اپنی موجودہ ذات کا ان دونوں میں سے کسی ایک کے بغیر تحقق نہیں ہوسکتا۔ اور کوئی واقعہ جو اپنے ساتھ یہ دو چیزیں شعور میں لاتا ہو، وہ ایسی حرارت وقربت کے ساتھ محسوس ہوتا ہے، جس طرح سے موجودہ ذات کے واقعات محسوس ہوتے ہیں۔

اور جو کوئی بعیدی ذات اس شرط کو پورا کرتی ہے اسی حرارت وقربت کے ساتھ محسوس ہوتی ہے، اگر بروقت استحضار کونسی بعیدی ذوات واقعتاً اس شرط کو پورا کرتی ہیں۔

ظاہر ہے کہ وہ اور صرف وہ ذاتیں جنھوں نے اپنی بقا کے وقت شرط کو پورا کیا تھا، ان کا ہم کو زندہ حرارت کے ساتھ تمثل ہوگا۔ ان کے ساتھ ممکن ہے وہ خوشبو یا وہ گونج ہو جو فعل فکر کے عمل میں ہوتی ہے۔ اس کا فطری نتیجہ یہ ہوگا کہ ہم ان کا باہم اور اس ذی حرارت اور قریب ذات سے تعلق پیدا کرینگے جو ہم کو اب اپنے اندر محسوس ہوتی ہے، اور انکو مجموعی طور پر ان ذوات سے علیحدہ کرلیں گے جن پر یہ نشان نہ ہوگا، بالکل اسی طرح سے جس طرح کہ مغرب کے کسی وسیع چراگاہ میں مویشیوں کا گلہ سردی کے زمانہ میں چھوڑ دیا جاتا ہے، اور گلے کا مالک موسم بہار میں ان تمام جانوروں کو چن لیتا ہے جن پر وہ اپنا خاص نشان پاتا ہے۔

وہ مجموعہ جس کو اس طرح سے علیحدہ کرلیا جاتا ہے، اسکے مختلف افراد کا جب

کبھی خیال ہوتا ہے تو یہ ایک دوسرے سے مربوط معلوم ہوتے ہیں۔ حیوانی حرارت
وغیرہ ان کا نشان ہوتا ہے اور یہ ایسا نشان ہوتا ہے جس کی وجہ سے وہ آئندہ
کبھی گم نہیں ہو سکتے۔ یہ ان سب کے اندر سے اس طرح سے دوڑی ہوئی ہوتی ہے،
جس طرح تسبیح کے دانوں میں ڈورا دوڑا ہوا ہوتا ہے اور یہ ان کو اس طرح سے ایک
منفرد شے بناتی ہے جس کو ہم اکائی خیال کرتے ہیں قطع نظر اس کے کہ افراد باہم دگر
کس قدر مختلف ہیں۔ اس خصوصیت کے ساتھ ایک اور خصوصیت کا اضافہ کر دو کہ
بعیدی ذوات ہمارے تفکر کو ایسی معلوم ہوتی ہیں کہ ان کا باہم گھنٹوں ساتھ رہا ہو۔
اور سب سے قریبی موجودہ ذات کے ساتھ تسلسل معلوم ہوتی ہے اور اسمیں بتدریج
گم ہو جاتی ہے اور ہم کو اس طرح سے اور بھی قوی رشتۂ ارتباط دستیاب ہوتا ہے۔
جس طرح اس وقت ہم کو یہ خیال ہوتا ہے کہ ہم بعینہ ایک ہی جسم کو دیکھ رہے ہیں
جب باوجود تغیرات ساخت کے تسلسل ہمارے آنکھوں کے سامنے موجود رہتا ہے
یا جب اسکی موجودگی میں کتنے ہی وقفے کیوں نہ واقع ہوں، مگر اسکی کیفیت یکساں ہی رہتی
ہے، اسی طرح سے ہم کو یہاں اس وقت یہ خیال ہوتا ہے کہ ہم کو ایک ہی ذات کا تجربہ
ہو رہا ہے جب ہم کو یہ ایک ہی طور پر معلوم ہوتی ہے۔ تسلسل ہم کو ان چیزوں کے متحد
کرنے پر آمادہ کر دیتا ہے جن کو اختلاف ممکن ہے علیحدہ کر دیتا۔ مشابہت کی بنا پر ہم ان
چیزوں کو مربوط کر لیتے ہیں جن کو عدم تسلسل کی بنا پر علیحدہ رکھتے۔ اور اسی طرح سے پیٹر
اور پال جب صبح کو ایک ہی بستر پر بیدار ہوتے ہیں اور دونوں ان احساسات و خیالات
کو یاد کرتے ہیں جو سونے سے پہلے ان کے ذہن میں تھے، اور پیٹر ان ذی حرارت تصورات
کو ان دھندلے اور سرد تصورات سے علیحدہ کر لیتا ہے جو پال کے تھے، اور وہ کبھی ان کے
ساتھ گڈمڈ نہیں کرتا، اور انکے مابین اسکو اسی طرح سے غلطی نہیں ہوتی جس طرح اس کو اپنے اور پال کے
جسم میں کوئی غلطی نہیں ہوتی جس کو وہ دیکھتا ہی نہیں بلکہ محسوس بھی کرتا ہے۔ ہم میں سے ہر ایک
بیدار ہوتے ہی کہتا ہے، کہ دیکھو یہ وہی پرانی ذات ہے، جس طرح سے وہ یہ کہتا ہے کہ یہ وہی
پرانا بستر ہے وہی پرانا کمرہ ہے وہی پرانی دنیا ہے۔

اپنی شخصی عینیت کا احساس بالکل ایسا ہی ہوتا ہے جس طرح مظاہر میں ہمارے دیگر
ادراکات یکساں ہوتے ہیں یہ ایک نتیجہ ہوتا ہے جو کسی اہم امر میں مشابہت پر مبنی ہوتا ہے،

یا ان مظاہر کے تسلسل پر مبنی ہوتا ہے جن کے مابین مقابلہ ہوتا ہے۔

اس کے معنی اس سے زیادہ نہ سمجھنے چاہیں جو کچھ ان بنیادوں کی بنا پر لئے جا سکتے ہیں۔ اس کو مابعد الطبعیاتی اور مطلق وحدت خیال کرنا چاہئے جس کے اندر ہر قسم کے اختلافات گڈمڈ ہوتے ہیں۔ گذشتہ اور موجودہ ذاتوں کا جب مقابلہ کیا جاتا ہے، تو وہ اس حد تک ایک معلوم ہوتی ہیں جس حد تک کہ وہ ایک ہیں اس سے زیادہ نہیں۔ جسمانی وجود کی حرارت کا یکساں احساس (یا خالص نفسی توانائی کا اسی قدر یکساں احساس) ان سب پر طاری ہوتا ہے، یہی شے ہے جس سے انکو ایک طرح کی عام وحدت حاصل ہو جاتی ہے، اور ان کو یہ اعتبار نوعیت یکساں بنا دیتی ہے۔ مگر یہ عام وحدت اختلافات کے ساتھ ہوتی ہے، جو اسی قدر حقیقی ہوتے ہیں جس قدر کی وحدت حقیقی ہوتی ہے۔ اور اگر ایک نقطۂ نظر سے یہ ایک ذات ہیں تو دوسرے نقاط نظر سے یہ اسی قدر ایک ذات نہیں بلکہ متعدد ذوات ہوتی ہیں۔ یہی کیفیت صفت تسلسل کی ہوتی ہے۔ اس ذات کو اپنی خاص وحدت حاصل ہوتی ہے، یعنی ربط یا عدم انقطاع کی جو ایک کامل مظہری شے ہوتی ہے۔ مگر اس سے زیادہ اور کچھ نہیں۔ اور چشمۂ ذوات کا یہ عدم انقطاع مختلف مناظر کے تسلسل کی طرح کسی قسم کی مزید وحدت کا باعث نہیں اور نہ اس سے کسی طرح سے بھی دیگر امور میں کثرت کی تردید ہوتی ہے۔

اسی لئے ہم دیکھتے ہیں کہ جہاں مشابہت اور تسلسل محسوس نہیں ہوتے شخصی عینیت کا احساس بھی غائب ہو جاتا ہے۔ ہم اپنے والدین سے اپنے بچپن کے مختلف افسانے سنتے ہیں مگر ان کو اس طرح اپنے سے منسوب نہیں کرتے جس طرح اپنی یادداشتوں کو اپنے سے منسوب کرتے ہیں۔ اس زمانے کی بدتمیزیوں سے ہم شرمندہ نہیں ہوتے، نہ اس زمانے کے بذلہ سنجیوں پر ہم نازاں ہوتے ہیں۔ وہ بچہ ایک شخصیت غیر معلوم ہوتا ہے جس کے ہماری موجودہ ذات اسی طرح سے مطابق نہیں ہے، جس طرح موجودہ زمانے کے کسی اجنبی بچے کے مطابق نہیں ہے اسکی کیا وجہ ہے؟ ایک حد تک تو اسکی یہ وجہ ہے کہ عظیم الشان زمانی وقفے درمیان میں حائل ہوتے ہیں۔ ہم ان تک مسلسل یادداشتوں کے ذریعے سے صعود نہیں کر سکتے۔ کچھ یہ وجہ بھی ہے کہ اس امر کا کوئی استحضار ان قصوں کے ساتھ نہیں ہوتا کہ بچہ کو کس طرح احساس ہوا تھا یہ ہم جانتے ہیں کہ اس نے کیا کہا تھا یا کیا تھا

مگر ہمارے اندر اس چھوٹے سے جسم' اس کے جذبات' اس کی ذہنی کوششوں کی جیسی کہ اسکو محسوس ہوتی تھیں کوئی عطوفت نہیں ہے' جو اس بیان میں جس کو ہم سنتے ہیں حرارت و قربت کا اثر پیدا کر دے' اس طرح پر ان قصوں سے ہماری موجودہ ذات کا اصل رشتہ ارتباط معدوم ہو جاتا ہے۔ یہی حال ہمارے بعض تجربات کا ہوتا ہے' جو ہم کو خواب کی طرح سے یاد ہوتے ہیں۔ ہم کو مشکل سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ پڑھی ہوئی یا سنی ہوئی چیزوں کی حیثیت سے ہم ان کو اپنی ذات سے منسوب کریں یا نہ کریں۔ ان سے حرارت فنا ہو چکی ہے جو احساسات ان کے ساتھ تھے' ان کے اندر اعادے کی قوت اس قدر کم ہے' یا اب جو ہم احساسات رکھتے ہیں یہ ان سے اسقدر مختلف ہیں' کہ قطعی طور پر عینیت و یکسانی کا کوئی حکم لگایا نہیں جاسکتا۔

ایک سلسلہ احساسات کے اجزا (خصوصاً جسمانی احساسات) ہیں جن کا تجربہ ایسی چیزوں کے ساتھ ہوتا ہے' جو اور امور میں بحد مختلف ہوتی ہیں' مشابہت حقیقی اور قابل تصدیق شخصی عینیت ہوتی ہے جس کو ہم محسوس کرتے ہیں۔ جوئے شعور میں جس کا ذکر ہم نے گزشتہ باب میں کیا تھا' اس کے علاوہ اور کوئی عینیت ہوتی ہی نہیں۔ اس کے اجزا میں اختلاف ہوتا ہے' مگر ان تمام اختلافات میں یہ ان دو صورتوں میں مربوط ہوتے ہیں۔ اور اگر ربط کا کوئی طریقہ محو ہو جائے تو احساس وحدت تشریف لیجاتا ہے۔ اگر کوئی شخص کسی سہانی صبح کو اس طرح سے بیدار ہو' کہ اسے اپنے گذشتہ تجربات میں ایک بھی یاد نہ ہو' اور اس کو اپنی سوانح عمری کے از سر نو یاد کرنے کی ضرورت ہو' یا اس کو اپنے واقعات اس طرح سرد مجرد طریق پر یاد آتے ہوں جیسے کہ وہ چیزیں جن کے متعلق اس کو یہ یقین ہو کہ کبھی واقع نہیں ہوئیں یا اس کا حافظہ باطل نہ ہوا ہو' مگر اس کی جسمانی و روحی عادتیں رات بھر میں اس قدر بدل گئی ہوں کہ ہر عضو کی کیفیت ہی بالکل مختلف ہو گئی ہو' اور عمل فکر اپنے سے بالکل مختلف طور پر واقف ہوتا ہو' تو وہ محسوس کرتا ہے اور کہتا ہے کہ میں بالکل ایک نیا شخص ہو گیا ہوں''۔ وہ اپنے گذشتہ گناہوں سے انکار کرتا ہے' اپنا نیا نام رکھتا ہے اپنی موجودہ زندگی گذشتہ زمانہ کے کسی حصہ سے منسوب نہیں کرتا۔ اس قسم کے واقعات ذہنی علم الامراض میں اکثر مشاہدے میں آتے ہیں مگر چونکہ ہمیں اپنے بعض دلائل بیان کرنے باقی ہیں اس لئے ہم ان کا اس باب کے ختم کے پہلے کوئی مفصل بیان درج نہیں کر سکتے۔

ایک تعلیمیافتہ پڑھنے والے کو معلوم ہوگا کہ شخصی عینیت کا یہ بیان تجربی مذہب کے فلاسفہ کا معمولی نظریہ ہے۔ انگلستان و فرانس میں اُسلافیہ جرمنی میں ہربارٹی سب کے سب ذات کو ایک مجموعہ خیال کرتے ہیں جن میں سے ہر جزو اپنی حد تک ایک علٰحدہ واقعہ ہوتا ہے۔ یونہی سہی۔ اس حد تک تو صحیح ہے آئندہ جو کچھ بھی صحیح ثابت ہو ہیوم اور ہربارٹ اور ان کے متاخرین کو اس امر پر بجا فخر ہونا چاہئے کہ انھوں نے شخصی عینیت کے معنی کو اس حد تک بادلوں میں سے نکال لیا ہے اور ذات کو ایک تجربی اور قابل تصدیق شے بنا دیا ہے۔

لیکن اس معاملے کو یونہیں چھوڑکر اور یہ کہہ کر کہ آنی جانی چیزوں کا یہ مجموعہ ہی سب کچھ ہے' ان مصنفوں نے وحدت شعور کے نسبتہً لطیف پہلوؤں سے غفلت برتی ہے جن کی طرف اب ہم کو پلٹنا چاہئے۔

اس ذیل میں وہ تشبیہ ہماری امداد کرے گی جو ابھی ہم نے چوپایوں کے گلے کی دی تھی متعلم کو یاد ہوگا کہ مویشی کو ایک گلے میں کر دیا گیا تھا کیونکہ ان شے مالک نے ان پر اپنا نشان پایا تھا۔ مالک یہاں شعور کے اس حصے کی جگہ پر ہے جس کو ہم ابتک حکم عینیت کا حامل کہتے رہے ہیں اور نشان خصوصیات حرارت و تسلسل کو ظاہر کرتا ہے' جن کی بنا پر حکم صادر ہوتا ہے۔ ایک نشان ذات بھی اسی طرح سے ہوتا ہے جس طرح گلے کا نشان ہوتا ہے۔ ہر نشان صرف اس حد تک ہماری واقفیت کا باعث ہوتا ہے' کہ بعض چیزیں باہم مربوط ہیں۔ لیکن اگر نشان ملکیت کی شناخت کا موجب ہے تو گلے کی صورت میں ملکیت نشان کے وجود کا موجب ہو جائے گی کسی مویشی پر اس قسم کا نشان نہ ہوتا اگر وہ اس گلے کے مالک کا نہ ہوتا۔ وہ اس کے اس لئے نہیں ہیں کہ وہ نشان رکھتے ہیں بلکہ ان پر نشان اس لئے ہے کہ وہ اس کے ہیں۔ پس ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا مختلف ذوات کے باہم ربط کے متعلق ہمارے اس بیان میں کہ یہ ایسا ربط ہوتا ہے جس کا بعد کی نفس شکر میں استحضار ہوتا ہے معاملہ کی تہ کو ٹھکرا دیا تھا' اور ایک نہایت ہی خاص خصوصیت کو نظر انداز کر دیا تھا' جو گلے کے اندر ہوتی ہے یہ ایسی خصوصیت ہے جس کو عقل سلیم بھی شخصی عینیت کے مظہر میں پاتی ہے' اور جس کے نظر انداز کر دینے کی بنا پر وہ ہم سے سخت باز پرس کریگی کیونکہ عقل سلیم کو اس امر پر اصرار ہے' کہ تمام

ذوات کی وحدت مشابہت یا تسلسل کا ظاہر نہیں ہے جس کی تحقیق واقعہ کے بعد ہوتی ہو۔ اِس کو اس امر کے متعلق یقین ہے کہ یہ حقیقی مالک کی واقعی ملکیت کو ظاہر کرتی ہے، اور کسی نہ کسی قسم کا روحی وجود اس کا مالک ہے۔ اِس وجود کا تعلق ایسی شے سے ہے جس کی بنا پر ذات کے اجزائے ترکیبی اس طرح باہم مربوط ہو جاتے ہیں جس طرح سے کہ یہ فکر میں ہوتے ہیں۔ انفرادی طور پر مویشی اکھٹے نہیں ہوتے اگرچہ ان سب پر ایک ہی نشان ہوتا ہے۔ اتفاقاً جو رفیق بھی ملجاتا ہے ہر ایک اسکے ساتھ مارا مارا پھرنے لگتا ہے۔ گلے کی وحدت صرف بالقوہ ہوتی ہے۔ اِس کا مرکز طبیعیات کے تعقل کی طرح اس وقت تک خیالی رہتا ہے۔ جب تک کوئی گلہ بان یا مالک نہیں آتا۔ گروہ آکر ایک حقیقی مرکز اجتماع پیدا کر دیتا ہے، جس کی طرف ان کو ہکایا جاتا ہے اور جو ان کو یکجا رکھتا ہے مویشی انفرادی طور پر اس سے وابستہ رہنے سے باہم وابستہ رہتے ہیں۔ اسی طرح سے عقل سلیم کہتی ہے کہ ذاتوں کا بھی حقیقی مالک ہونا چاہیے، ورنہ شخصی شعور کی صورت میں انکا اجتماع کبھی عمل میں نہ آئے گا شعور شخصی کی معمولی تجربی توجیہ کا یہ سخت ابطال ہے کیونکہ کل انفرادی افکار و محسوسات جو یکے بعد دیگرے موجودہ ساعت تک ہوئے ہیں انکے متعلق معمولی اشکالیت یہ کہتی ہے کہ یہ کسی نا معلوم طریق پر باہم جڑ جاتے ہیں یا خود بخود آپس میں چپک جاتے ہیں اور اس طرح چشمہ کی شکل اختیار کرتے ہیں۔ وہ تمام نا قابل فہم باتیں جو ہم نے باب میں بیان کی تھیں جو ہم ایسی اشیا کے تصور کے ساتھ وابستہ نظر آئی تھیں جو بغیر واسطے کے ملجاتی ہیں وہ تجربیہ کے شخصی عینیت کے بیان پر تمام و کمال صادق آتی ہیں۔

مگر ہم نے اپنے بیان میں واسطے کو قطعی طور پر متعین کر لیا ہے۔ گلہ بان کسی ایسی شکل میں موجود ہے جس کی نوعیت ان چیزوں سے مختلف ہے، جو جمع ہیں وہ ان سب سے بالا و برتر ہے یعنی وہ حقیقی موجود دیکھنے والا یاد رکھنے والا حکم لگانے والا فکر یا چشمے کا پہچاننے والا حصہ ہے۔ یہی وہ ذات ہوتی ہے جو ان سے بعض گذشتہ واقعات کو چن کر یہ نظر ڈالتی ہے، یاد کرتی اور اپنا کہتی ہے، اور باقی سے انکار کرتی ہے اور اس طرح سے ایک وحدت بناتی ہے، جو واقعتاً موجود ہوتی اور لنگر انداز ہوتی ہے اور محض امکان کی نیلی ہوا میں تیرتی نہیں پھرتی متعلم کو یاد ہوگا فکر کی اس قسم کی

نبضات کی واقفیت اور ان کے علمی فعل کی ہم نے استنباط کرنے یا توجیہ کرنے کی کوشش نہ کی تھی، بلکہ ان کو ایسا اولین واقعہ قرار دیا جنھیں نفسیاتی کو موجود تسلیم کر لینا لازمی ہے
گو اس مفروضہ سے بہت کچھ حاصل ہوتا ہے، مگر نہ اتنا جتنے کی عقل سلیم طالب ہے جس وحدت میں کہ فکر واقعات ماضی کو انفرادی طور پر ایک دوسرے کے ساتھ اور اپنے ساتھ وابستہ کرتا ہے، وہ اس وقت تک موجود نہیں ہوتی جب تک فکر پہلے سے موجود نہ ہو۔ اسکی حالت ایسی ہے جیسے نیا آباد ہونے والا جنگلی بہائم کو پہلی مرتبہ گھیرتا اور پہلے پہل ان کا مالک بنتا ہو۔ مگر عقل سلیم کے نزدیک اس معاملہ کی اصل خصوصیت یہ ہے کہ گذشتہ خیالات کبھی جنگلی مویشی نہیں ہوتے بلکہ ان کا مالک ہمیشہ موجود ہوتا ہے۔ فکر ان کو کبھی گرفتار نہیں کرتا بلکہ جیسے ہی یہ اپنے آپ کو عالم وجود میں پاتا ہے یہ دیکھتا ہے کہ ان کا ایک مالک ہے۔ اگر فکر اور سابقہ مالک میں مادی عینیت نہ ہو تو یہ کیونکر ممکن ہو سکتا ہے یعنی محض تسلسل یا مشابہت نہیں جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے بلکہ حقیقی وحدت ہونی چاہئے۔ حقیقت یہ ہے کہ عقل سلیم ہم کو ایسی شئے کے تسلیم کرنے پر مجبور کرے گی جس کو ہم فی الحال بڑا اینو کہتے ہیں جو کہ ہمیشہ فکر پر اور اس کی تمام ذوات پر غالب ہوتا ہے، اور ہمیشہ یکساں رہنے والا غیر متغیر اصول ہے، جیسا کہ ان کے اتحاد سے متصور ہوتا ہے۔ مابعد الطبیعیات کی روح اور کانٹ کے فلسفہ کا ماورائی اینو محض عقل سلیم کے اس مطالبے کے پورا کرنے کی کوششیں ہیں لیکن ایک لمحہ کیلئے کم از کم ہم بغیر اس قسم کے مفروضات کے اس بظاہر نہ فنا ہونے والی ملکیت کو ظاہر کر سکتے ہیں جس کے لئے عقل سلیم لڑتی ہے۔
کیونکہ اگر فکر، موجودہ حکم لگانے والا فکر گذشتہ ذات کے سابقہ مالک کے ماورائی یا مادی عین ہونے کے بجائے محض اس کے نام کا وارث ہو اور اس طرح سے جائز نمائندہ ہو تو کیسے ہوگا؟ اگر اس کی پیدائش دوسرے مالک کی موت کے بالکل مطابق ہو، تو یہ گذشتہ ذات کو اگر پائے گا تو اپنی پائے گا، اور گذشتہ ذات اس طرح کبھی جنگلی و آوارہ نہ ہوگی بلکہ اس کا ہمیشہ ایک مالک ہوگا اور ایسے نام کے ساتھ ہوگا جو کبھی نہیں مٹے گا۔ ہم گلہ بانوں کا تخیل کر سکتے ہیں جو بہ عجلت تمام انھیں مویشی پر میراثاً قابض ہوتے ہیں۔ کیا مجموعی ذات کا نام اسی طرح سے میراثاً ایک فکر سے دوسرے فکر کی طرف

منتقل نہیں ہوسکتا۔
شعور کا یہ ایک مخصوص واقعہ ہے کہ اس قسم کا انتقال فی الحقیقت ہوتا ہے۔
وقوفی شعور کی ہر نبض یعنی ہر فکر فنا ہو جاتا ہے اور اس کی جگہ دوسرا فکر لے لیتا ہے۔ دوسرا ان چیزوں میں سے جن کو یہ جانتا ہے، اپنے متقدم کو بھی جانتا ہے، اور اس کو اسی طرح سے ذی حرارت پاتا ہے جس طرح سے کہ ہم بیان کر چکے ہیں، اور اس سے یہ کہہ کر صاحب سلامت کرتا ہے کہ یہ تو میرا ہے اور اسی ذات کا جزو ہے جس کا کہ میں ہوں۔ اس طرح ہر بعد کا فکر اپنے سے پہلے کے افکار کو جانتا اور ان کو اپنے اندر رکھتا ہے۔ یہ ان کا آخری مخزن ہوتا ہے اور جو کچھ ان میں تھا یا جس کے وہ مالک تھے، ان کا یہ قطعی مالک ہوتا ہے۔ اس طرح سے ہر فکر مالک پیدا ہوتا ہے، اور مملوک ہو کر فنا ہوتا ہے، اور جو کچھ اس کو اپنی ذات کی حیثیت سے حاصل ہوا تھا اس کو یہ اپنے بعد آنے والے خیال کی طرف منتقل کر دیتا ہے۔ بقول کانٹ اس کی حالت ایسی ہوتی ہے جیسی کہ ربڑ کی گیند وں کی ہوتی۔ اس صورت میں کہ ان میں صرف حرکت ہی نہیں، بلکہ اس کا علم بھی ہوتا، اور پہلی گیند دوسری کی طرف اپنی حرکت و شعور دونوں کو منتقل کر دیتی ہے جو دونوں کو اپنے شعور میں لے لیتی، اور یہ اسکو تیسری کی طرف منتقل کر دیتی، یہاں تک کہ آخری گیند میں نہ صرف وہ سب کچھ ہوتا۔ جو اور یہ گیندوں میں تھا، بلکہ وہ اس کو اپنا بھی سمجھتی۔ خیال نوپیدا کے اندر یہ بات ہوتی ہے کہ یہ فوراً وہ سب کچھ لے لیتا ہے جو فنا ہونیوالے خیال میں تھا اور اس کو اپنا بنا لیتا ہے جو ذات کے نسبتہً بعید اجزا کو موجودہ خیال کے اپنا سمجھنے کا باعث ہوتا ہے۔ جو آخری ذات کا مالک ہوتا ہے وہ اس سے پہلی ذات کا بھی مالک ہوتا ہے، کیونکہ جو شے مالک کی مالک ہوتی وہ مملوک کی بھی مالک ہوتی ہے۔
شخصی عینیت کی کسی ایسی قابل تصدیق خصوصیت کا پتا چلانا مشکل ہے جو اس خاکے اندر نہ ہو اور یہ خیال کرنا ناممکن ہے، کہ کسی ماورائی وغیر مظہری قسم کے بڑے ایغو کا اگر وجود ہوتا، تو وہ کس طرح معاملات کو کسی دوسرے نتیجے کی شکل میں لا سکتا، یا زمانے میں کسی اور ثمر سے معروف ہو سکتا، سوائے اس چشمہ شعور کی پیدائش کے، جس کے ہر جزو کو اپنے سے پہلے تمام اجزا کو جاننا چاہئے، اور جانتے ہوئے اس کو اپنے سے منسوب

کرنا چاہیئے اور اسطرح کل سابقہ حشیہ کا نمائندہ ہونا چاہیئے اور جیسے اسطرح ان چیزوں کو اپنا بنانا چاہیئے جو اس روحانی چشمے کے کسی جزو ملکیت تھیں۔ اس قسم کی نمائندگی اور اسطرح کا اپنا بنانا خالص مظہری علائق ہیں۔ وہ فکر جو دوسرے فکر کو جانتا اور دوسرے فکر کے معروض کو بھی جانتا ہے اور اس فکر اور اس معروض کا مالک ہوتا ہے جس کا کہ وہ مالک تھا وہ ہنوز دوسرے فکر سے ایک علیحدہ مظہر ہے۔ یہ مشکل سے اس کے مشابہ ہوسکتا ہے اور ممکن ہے یہ اس سے زمان و مکان کے اعتبار سے بہت ہی بعید ہو۔

صرف جو بات مبہم ہے وہ اپنا بنانے کا فعل ہے۔ ذات کے اجزائے ترکیبی اور انکی رقابت کو بیان کرتے وقت مجھے لفظ اپنانا استعمال کرنا پڑا تھا۔ اور تیز فہم متعلم نے غالباً اس کو اسوقت محسوس کیا ہوگا کہ کسطرح ایک جزو کو چھوڑ دیا اور اس کی ملکیت سے انکار کر دیا گیا تھا اور دوسرے جزو کو مضبوطی سے پکڑ کے باقی رکھا گیا تھا اور یہ کہ یہ ترکیب اسوقت تک بے معنی ہوگی جبتک یہ اجزا کسی اور شے کے ہاتھ میں معروض کے طور پر نہوں۔ کوئی شے اپنے آپ کو اپنا نہیں بنا سکتی بلکہ یہ تو خود اپنے آپ ہوتی ہے۔ اور اس سے بھی کم اس بات کا امکان ہوتا ہے کہ یہ خود سے انکار کر دے۔ اپنانے اور اپنے ہونے سے انکار کرنے کا فاعل ہونا چاہیئے لیکن اس فاعل کا نام ہم نے پہلے ہی بتا دیا تھا۔ یہ فکر ہے جس کو اپنے مختلف اجزا کا وقوف ہوتا ہے۔ فکر ہی پسند اور وقوف دونوں کا حامل ہوتا ہے، اور جو پسند یہ کرتا ہے وہ بھی اپنانے اور اپنا ہونے سے انکار ہوتے ہیں۔ لیکن فکر خود اپنے ہاتھ میں معروض کی حیثیت سے کبھی نہیں ہوتا۔ یہ نہ تو خود کو اپناتا ہے، اور نہ اپنا ہونے سے انکار کرتا ہے۔ یہ خود سے منسوب کرتا ہے، یہ اجتماع کا واقعی مرکز ہوتا ہے، یہ وہ حلقہ ہوتا ہے جس سے گذشتہ ذوات کا سلسلہ وابستہ ہوتا ہے اور مضبوطی کے ساتھ حال میں گڑا ہوا ہوتا ہے۔ اور صرف یہی حقیقی خیال کیا جاتا ہے اور اس طرح ہے یہ اس سلسلہ کو محض خیالی شے ہونے سے باز رکھتا ہے اکثر ایسا ہوتا ہے کہ حلقہ یا کڑی خود ماضی میں گڑ پڑتی ہے اور اپنے ساتھ جو کچھ کہ اس کے ساتھ وابستہ تھا، اسکو بھی لے جاتی ہے ایسی حالت میں اسکو ایک نیا فکر تخئے حال میں اپنا بنا لیتا ہے۔ اور وہ اسکو اپنا معروض خیال کرتا ہے جو ایک نئے حلقے یا کڑی کا کام دیتا ہے۔ بقول مسٹر ہاگسن موجودہ

لمحہ اس سلسلے میں تاریک ترین ہوتا ہے۔ یہ اپنے فوری وجود کو محسوس کرسکتا ہے۔
(ہم اس کے امکان کو ابتک تسلیم کرتے ہیں اگرچہ براہ راست تامل سے اسکا تیقن
مشکل ہے) مگر اس کے متعلق اس وقت تک کچھ معلوم نہیں ہوسکتا جب تک کہ یہ فنا
نہیں ہوجاتا۔ پس اس کے اپنانے کے افعال کا تعلق خود اس سے تو کم ہوتا ہے
اور اس کے موجودہ معروض کے محسوس ترین اجزا یعنی جسم اور مرکزی تطابقات سے
زیادہ ہوتا ہے جو عمل فکر کے ساتھ دماغ میں ہوتے ہیں۔ فی الحقیقت یہ ہماری شخصی عینیت
کا اصل مرکز ہوتے ہیں۔ اور یہ ان کا واقعی وجود ہے جس کا تحقق ایک ٹھوس موجودہ
حقیقت کے طور پر ہوتا ہے جو ہم سے یہ کہلواتا ہے اتنے یقین کے ساتھ میں یہ کہہ سکتا ہوں
جتنے یقین کے ساتھ میں یہ کہہ سکتا ہوں کہ میں موجود ہوں۔ یہ وہ منفذ ہوتے ہیں جس سے
ذات کے استحضاری حصے وابستہ وملحق ہوتے ہیں۔ اور اگر فکر عمل فکر کے اندر خود
قطعاً بے خبر بھی ہوتا تو بھی موجودہ معروض کے یہ ذہنی حرارت حصے ایک مضبوط
بنیاد ہوتے جس پر شخصی عینیت کا شعور مبنی ہوتا[1]۔ پس ایک نفسی واقعہ ہونیکی حیثیت

[1] کوئی دقیق النظر پڑھنے والا یہاں پر یہ اعتراض کرے گا کہ فکر اپنے معروض کے کسی حصے کو
انا کہہ کر دوسرے اجزا کو اس کے گرد جمع نہیں کرسکتا، کیونکہ اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ
اس حصے کو خود اپنی ذات سے وابستہ کرے، اور یہ اپنی ذات سے اپنی ذات کو جانے بغیر
وابستہ نہیں کرسکتا۔ اس طرح سے ہمارا یہ مفروضہ کہ ممکن ہے کہ فکر کو اپنی ذات سے
کوئی علم نہ ہو، اس طرح سے رد ہوجاتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہمیں اس بارے میں احتیاط
سے کام لینا چاہیئے کہ کہیں الفاظ ہم کو دھوکہ میں مبتلا نہ کردیں۔ لفظ انا اور لنا کسی پر اسرار
یا عدیم المثال شے کو ظاہر نہیں کرتے۔ دراصل یہ صرف تاکید کے نام ہیں، اور فکر ہمیشہ کسی
نہ کسی شے پر زور دیتا یا کسی نہ کسی شے پر تاکید کرتا رہتا ہے۔ مکان کے ایک قطعہ کے اندر
جس کا اس کو وقوف ہوتا ہے، یہ یہاں کا وہاں سے تقابل کرتا ہے، اور زمانی قطعہ کے اندر
اب کا پھر سے۔ دو چیزوں میں سے یہ ایک کو "یہ" اور دوسری کو وہ کہتا ہے۔ میں اور
تو اور میں اور میں یہ اسی امتیاز کے بالکل مماثل امتیازات ہیں۔ یہ امتیازات ایسے ہیں جو صرف
خارجی ساحت علم کے اندر ہوسکتے ہیں۔ میں یا انا کے معنی فکر کے لئے اس جسمانی حیات کے علاوہ

سے اس قسم کا شعور پوری طرح سے بیان کیا جا سکتا ہے بغیر یہ فرض کئے ہوئے کہ فنا ہونے والے افکار کے تسلسل کے علاوہ کوئی اور بھی عامل ہوتا ہے، جس کے اندر اپنانے اور اپنا ہونے سے انکار کرنے کی قوتیں ہوتی ہیں اور جس میں سے بعض ایسے معروضات کو جان سکتے ہیں یا اپنے کہہ سکتے ہیں یا اپنا ہونے سے انکار کر سکتے ہیں جن کو باقی بھی جان سکتے ہوں یا اپنا چکے ہوں یا اپنا ہونے سے انکار کر چکے ہوں۔

اگر ان کو شکل کے ذریعہ سے واضح کیا جائے تو اس طور پر ہو سکتا ہے کہ اُ، ب، ج، کو تین تدریجی خیالوں کی جگہ فرض کرو ان میں سے ہر ایک میں اس کا معروض اس کے اندر ہے اگر ب کا معروض ا اور ج کا معروض ب ہے تو ا، ب، ج، شخصی عینیت کے شعور کی تین نبضوں کے مطابق ہونگے۔

ہر بعض دوسروں سے کسی قدر مختلف ہوگی لیکن ب، ا کو جانے گی اور اس کو اختیار کرے گی، اور ج ب اور ا دونوں کو جانے گا اور ان کو اختیار کرے گا۔ ایک ہی دماغ کی تین تدریجی حالتیں جن پر گذرتے وقت ہر تجربہ اپنا نشان چھوڑ جاتا ہے ممکن ہے ایسے تین فکر پیدا کریں جو ایک دوسرے سے بالکل بہ طریق بالا مختلف ہوں۔

پس لمحی وگریزاں خیال متفکر معلوم ہوتا ہے، اور اگرچہ اس کے پردے میں کوئی غیر مظہری متفکر ہو، مگر اس حد تک ہم کو واقعات کے ظاہر کرنے میں اس کی ضرورت

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ اور کچھ نہیں ہوتے جس کو ایک لمحہ کیلئے یہ محسوس کرتی ہے۔ میری جسمانی زندگی کا احساس، اس کو کتنا ہی مبہم طور پر تسلیم کیا جائے، ممکن ہے کہ میری شعوری ذات کی مطلق اصل اور اس امر کا کہ میں ہوں اساسی ادراک ہو۔ اب فکر اس سے تمام چیزوں کو منسوب کر سکتا ہے جو اس وقت اپنا وقوف نہ رکھتا ہو۔ اب رہا یہ امر کہ یہ صرف منطقی امکانات نہیں بلکہ حقیقی واقعات ہیں یا یہ ایسی شے ہے جس کا ہنوز اصل کتاب میں قطعی طور پر تصفیہ نہیں ہوا ہے۔

معلوم نہیں ہوتی، مگر ہم اس وقت تک اس کے متعلق کوئی قطعی رائے قائم نہیں کر سکتے جب تک ہم وہ دلائل نہ سن لیں جو تاریخی طور پر اس کی حقیقت کے ثابت کرنے کے لئے استعمال کی جاتی ہیں۔

خالص ذات یا وحدت شخصی کا داخلی اصول

اب ہم ایغو کے متعلق جو نظریات ہیں ان کا مختصراً مطالعہ کرتے ہیں۔ یہ تعداد میں تین ہیں۔

(۱) روحی نظریہ

(۲) ایتلافی نظریہ

(۳) ماورائی نظریہ

روحی نظریہ

باب میں ذہنی مادے کی الجھنوں سے بچنے کے لئے جو خود اپنے ساتھ مربوط ہوتا ہے، اور مادی کلیے کے ساتھ خیال کے وابستہ ہونے میں ایک عضویاتی شک کو محسوس کرنے کی بنا پر ہم روحانیہ کے نظریۂ روح کی طرف مائل ہو گئے تھے۔ لیکن ہم نے باب کے ختم پر یہ کہا تھا کہ ہمیں روح کا انتقادی طور پر مطالعہ کرنا چاہیے اور یہ دیکھنا چاہیے کہ آیا اس میں نظریہ کی حیثیت سے چشمۂ فکر کے ساوہ مظہری تصور پر جو دماغی فعلیت کے ایسے قانون کے مطابق ہوتا ہے جس کی ہنوز توضیح نہیں کی گئی ہے کچھ اور فوائد بھی ہیں۔

نظریۂ روح فلسفۂ عوام اور مدرسیت کا نظریہ ہے۔ خود مدرسیت بھی فلسفۂ عوام ہے جس کو ذرا باقاعدہ کر دیا گیا ہے۔ یہ اس امر کا مدعی ہے کہ ہمارے اندر جو اصول انفرادیت ہے وہ عنصری ہونا چاہیے کیونکہ ذہنی مظاہر فعلیتیں ہوتی ہیں اور کوئی فعلیت مقرون عامل کے بغیر نہیں ہو سکتی۔ یہ عنصری عامل دماغ نہیں ہو سکتا، بلکہ یہ تو کوئی غیر مادی شے ہونی چاہیے۔ اپنی فعلیت کے اعتبار سے فکر غیر مادی اور مادی دونوں ہے۔ کیونکہ اس کو غیر مادی چیزوں کا بھی وقوف ہوتا ہے اور مادی کا بھی۔ اور مادی چیزوں کا عام اور

قابل فہم طریق پر بھی وقوف ہوتا ہے اور خاص اور حسی طریقوں سے بھی۔ اور یہ تمام قوتیں مادے کی ماہیت کے منافی ہیں جس کا دماغ بنا ہوتا ہے۔ علاوہ بریں فکر سادہ ہوتا ہے اور دماغ کی فعلیتیں ہر حصے کی ابتدائی فعلیتوں کی بنی ہوتی ہیں۔ نیز یہ کہ فکر از خود اور آزاد ہوتا ہے بر خلاف اس کے ہر قسم کی مادی فعلیت کا تعین خارج سے ہوتا ہے' اور ارادہ خود کو تمام جسمانی واشتہاآت کے خلاف موڑ سکتا ہے' اگر یہ جسمی فعل ہوتا تو یہ بات ناممکن ہوتی۔ ان معروضی وجوہ کی بنا پر نفسی زندگی کا اصول غیر مادی اور سادہ بھی ہونا چاہیئے' اور عنصری بھی یعنی اس کو روح ہونا چاہیے۔ موضوعی اسباب سے بھی یہی نتیجہ نکلتا ہے۔ ہماری شخصی عینیت کا شعور ہم کو اس امر کا یقین دلاتا ہے کہ دراصل ہم سادہ ہیں۔ ذات کے مختلف اجزائے ترکیبی کا مالک جن کا کہ ہم مطالعہ کر چکے ہیں' یعنی وہ افتراضی بڑا ایغو جس کو ہم نے عارضی طور سے ممکن خیال کر لیا تھا ایک حقیقی شے ہوتی ہے' جس کے وجود سے ہم کو شعور نفس براہِ راست واقف کرتا ہے۔ کوئی مادی عامل اس طرح متوجہ ہو کر خود کو نہیں سمجھ سکتا' کیونکہ مادی فعلیتیں ہمیشہ فاعل کے علاوہ اور کسی شے کو سمجھتی ہیں۔ اور اگر کوئی دماغ خود کو سمجھ سکتا' اور اس کو اپنا شعور اپنے آپ کو ہو سکتا تو اس کو اپنا شعور بطور دماغ کے ہوتا اور کسی بالکل ہی مختلف شے کے طور پر نہ ہوتا۔ پس روح ایک سادہ روحی جوہر کے طور پر ہوتی ہے جس میں مختلف نفسی قوتیں' اعمال و تاثرات موجود ہوتے ہیں۔

اگر ہم یہ دریافت کریں کہ عنصر یا جوہر کیا ہوتا ہے تو اس کا صرف یہی جواب ہو سکتا ہے کہ یہ ایک موجود بالذات وجود ہوتا ہے' یا ایسا وجود ہوتا ہے جس کے موجود ہونے کے لئے کسی اور موضوع کی ضرورت نہیں ہوتی۔ دراصل اس کا ایجابی تعین وجود ہے اور یہ ایسی شے ہے' جس کے معنی ہم سب محسوس کرتے ہیں۔ اگرچہ ہم کو اس کا بیان کرنا دشوار معلوم ہوتا ہے۔ علاوہ بریں روح ایک انفرادی وجود ہے اور اگر ہم یہ دریافت کریں کہ وہ کیا ہے تو ہم سے کہا جاتا ہے' کہ اپنی ذات کی طرف دیکھیں' اور ہم کو براہ راست وجدان سے اتنا اچھی طرح سے معلوم ہو جائے گا جتنا کہ کسی مجرد جواب سے معلوم نہ ہو گا۔ حقیقت یہ ہے کہ ہم کو اپنے داخلی وجود کا جو براہِ راست ادراک ہوتا ہے اس کو اکثر اولین نمونہ خیال کرتے ہیں جس سے ہمارا سادہ و عامل جوہر کا تصور عموماً بنتا ہے۔

روح کی سادگی اور جوہریت کے نتائج یہ ہیں کہ یہ خراب اور فنا نہیں ہوسکتی (یعنی خدائے تعالیٰ کے براہ راست حکم کے سوا اس کو کوئی شے فنا نہیں کرسکتی اور یہ ہمیشہ اپنے عمل کی ذمہ دار ہوتی ہے۔

روح کے متعلق جوہری نظریہ درحقیقت افلاطون و ارسطو کا نظریہ تھا مگر اوج کمال تک قرون وسطیٰ میں پہنچا ہے۔ ہابس ڈیکارٹ لاک لائبنز ولف برکلے اس کو مانتے تھے۔ اور اب ثنویتی روحانی یا عقل عام کے کل مذاہب اس کے مؤید ہیں۔ کانٹ بھی اس کا قائل تھا مگر ان نتائج کے استنباط کرنے میں اس کے ایک مفید مقدمہ ہونے سے انکار کرتا ہے، جن کو ذیل میں قابل تصدیق سمجھا گیا ہے۔ متاخرین کانٹ یعنی تصوریہ اس کے ترک کردینے کے مدعی ہیں۔ وہ اس کو کیونکر ترک کرتے ہیں اس کی ہم ابھی تحقیق کریں گے۔ پہلے ہم یہ تصفیہ کرلیں کہ خود ہم کو اس کی بابت کیا خیال کرنا چاہیے۔

ذہنی مظاہر شعور جس طرح سے رونما ہوتے ہیں ان کی توجیہ کے لئے یہ بہرحال غیر ضروری ہے۔ ان سب کو ہم نے اس کی مدد کے بغیر بیان کیا ہے، یعنی افکار کے چشمہ سے جن میں سے ہر ایک فکر جوہری طور پر باقی سے مختلف ہوتا ہے لیکن اس کو باقی کا وقوف ہوتا ہے، اور ان کے مافیہ پر یہ قابض و متصرف ہوتا ہے (کم از کم اگر میں اب تک متعلم کے لئے یہ بات قابل قبول بنانے میں کامیاب نہیں ہوا ہوں تو اب اور کچھ بیان کرکے اس کو قابل قبول بنانے سے قاصر ہوں۔ ذہنی زندگی میں جو وحدت عینیت انفرادیت وغیر مادیت نظر آتی ہے ان کی توجیہ قطعاً مظہری و زمانی واقعات سے ہوتی ہے، اور موجودہ فکر یا چشمہ فکر کے حصے کے علاوہ کسی سادہ اور جوہری عامل کا حوالہ دینے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ ہم کو یہ معلوم ہوچکا ہے کہ یہ اس اعتبار سے منفرد اور عدیم المثال ہے کہ اس کے اندر ایسے حصے نہیں ہوتے جو علٰحدہ علٰحدہ ہوسکیں (دیکھو ص ۲۳۹) شاید روح کے متعلق صرف اسی قسم کی سادگی بیان کرنی مقصود ہے۔ موجودہ فکر کا بھی وجود ہوتا ہے (کم از کم جو لوگ روح کے وجود کے قائل ہیں وہ یہی کہتے ہیں) اور اگر کوئی ایسی ذات تھی جس کے اندر یہ موجود ہو تو خود اس کو جوہر ہونا چاہئے۔ اگر روح کے متعلق صرف اس قسم کی سادگی اور جوہریت بیان کیجاتی ہو تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ہم اب تک روح کے متعلق گفتگو کرتے رہے ہیں اور ہم کو یہ خبر نہیں ہوئی کہ ہم نے موجودہ

خیال کوکب عامل و مالک وغیرہ خیال کیا تھا لیکن فکر غیر فانی اور ناقابل خرابی شے نہیں ہے۔ اس کے متاخر ممکن ہے اس کے بعد مسلسل ہوتے رہیں اس کے مشابہ ہوں اور اس پر قابض و متصرف ہوں مگر وہ بعینہ یہ نہیں ہوتے۔ برخلاف اس کے روحی جوہر کے متعلق یہ فرض کیا جاتا ہے کہ یہ ایک مقررہ وغیر متغیر شے ہے۔ روح سے ہمیشہ وہ شے مراد ہوتی ہے، جو موجودہ فکر کے پس پردہ ہوتی ہے یہ ایک قسم کا جوہر ہوتا ہے جو غیر مظہری سطح پر موجود ہوتا ہے۔

جب ہم نے باب ۶ کے ختم پر روح کو ایسے وجود کی حیثیت سے داخل کیا تھا، جس کو مختلف دماغی عمل ملکر پیدا کرتے ہیں، اور جو ان کے مجموعی اثر کا اپنے فکر کی منفرد نبضات سے جواب دیتی ہے، تو ایک طرف تو مربوط ذہنی مادے سے بچنا مقصود تھا اور دوسری طرف مشکوک دماغی کلیہ سے، مگر جب (اس وقت کی طرح سے اس ابتدائی گفتگو کے بعد جو کچھ بیان ہو چکا ہے) دونوں نظریوں کو لیتے ہیں یعنی اول دماغ کے نظریے کو جس کے اعمال کے ایسے فکر کی نبضات مطابق ہوتی دوسرے ایسی شے کے نظریہ کو جس کے اعمال کے روح کی نبضات فکر مطابق ہوتی ہیں اور دونوں کا باہم مقابلہ کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ درحقیقت دوسرا بیان ایک ہی حقیقت کے بیان کرنے کا کچھ ذرا زیادہ پیچیدہ طریقہ ہے۔ اور وہ حقیقت یہ ہے کہ جب دماغ عمل کرتا ہے، تو فکر واقع ہوتا ہے۔ روحانی بیان یہ کہتا ہے کہ دماغی اعمال فکر سے ٹکرا کر اس کو روح سے باہر نکالتے ہیں جو ان کا اثر قبول کرنے کے لئے موجود ہوتی ہے۔ سادہ بیان یہ کہتا ہے کہ فکر محض آتا ہے۔ لیکن جب روح کا بغور مطالعہ کرتے ہیں تو اس کی فکر کی بنیاد کے امکان کے علاوہ اور کیا معنی ہوتے ہیں۔ لیکن یہ ذکر اس کے سوا کیا ہے کہ امکان حقیقت میں منتقل ہو جاتا ہے اور یہ سب کچھ اس کے سوا اور کیا ہے کہ انسان کے اس عقیدے کو کہ جب دماغی اعمال ہوتے ہیں فکر واقع ہوتا ہے، ایک ایسی مقرون شکل دیجاتی ہے جس کی عالم اشیا میں بھی کچھ نہ کچھ بنیاد ہو۔ اگر روح عالم سے محض اس دعوے کا سمجھنا مقصود ہو، تو استعمال کیلئے یہ ایک اچھا لفظ ہوگا۔ لیکن اگر اس کے متعلق یہ خیال کیا جائے، کہ یہ دعوے پورا کرنے کیلئے کچھ زیادہ کام انجام دیتا ہے، (مثلاً یہ کہ عقلی طور پر آنے والے فکر کو وقوع میں آنے والے اعمال کے ساتھ ربط دیتا ہے اور ان دونوں کی مختلف نوعیتوں میں قابل فہم طور پر ربط پیدا کرتا ہے) تو یہ محض

دھوکہ ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ عام طور پر جو حال لفظ روح کا ہے، وہی لفظ جوہر کا ہے۔
یہ کہنا کہ مظاہر جوہر کے اندر موجود ہوتے ہیں، اس امر کی تردید کرنے کے مساوی ہے،
کہ مظاہر کا وجود محض ایک مکمل حقیقت ہے۔ ہم کو اس امر پر اصرار ہے کہ ایک مظہر
بجائے خود اس وقت تک موجود نہ ہوگا، جب تک کہ کوئی ایسی شے موجود نہ ہو، جو مظہر سے
کچھ زیادہ نہ ہو۔ اس زیادہ کو ہم عارضی طور پر جوہر کے نام سے موسوم کرتے ہیں اسی طرح
موجودہ مثال میں ہم کو یہ تسلیم کر لینا چاہئے کہ لمحی و گریزاں خیال اور لمحی و گریزاں دماغی
حالت کے مابین محض ہموجودیت سے کچھ زیادہ ہے۔ مگر جب ہم یہ کہتے ہیں کہ دماغی
حالت روح کو متاثر کرتی ہے تو ہم اس سوال کا جواب نہیں دیتے کہ وہ کچھ زیادہ کیا
ہے؟ اس قسم کے کچھ زیادہ سے تو کسی شے کی بھی توجیہ نہیں ہوتی۔ اور جب ہم
مابعد الطبیعیاتی توجیہات سے کام لینا چاہتے ہیں تو ہم سے غلطی یہ ہوتی ہے کہ اس
بحث میں زیادہ دور تک نہیں جاتے۔ اپنی جانب سے تو مجھے اس امر کا اقرار
ہے کہ جب میں مابعد الطبیعیاتی پہنچتا ہوں اور زیادہ کے متعین کرنے کی کوشش کرتا ہوں
تو مجھے ایک روح عالم کا تصور، جو ہم سب میں فکر کرتی ہو، باوجود اپنی تمام مشکلات
کے زیادہ امید افزا مفروضہ معلوم ہوتا ہے بہ نسبت اس کے کہ بہت سی مطلق انفرادی
روحیں فرض کر لی جائیں مگر بہ حیثیت نفسیاتی کے ہمیں مابعد الطبیعیات میں پڑنے کی
ضرورت نہیں۔ مظاہر ہی کافی ہیں۔ لمحی خیال ہی حقیقی متفکر ہے۔ اور اس کا دماغی
اعمال کے ساتھ تجربی تعلق ہی درحقیقت اس کا قانون ہے۔

روح کے ثابت کرنے کے لئے اور دلائل جو پیش کیجاتی ہیں ان سے بھی
ہم بے توجہ ہوئے جاتے ہیں۔ اختیار کی جو دلیل پیش کی جاتی ہے اس کو تو وہی مانتے
ہیں جو اختیار کے قائل ہوں۔ اور ان کو بھی یہ تسلیم کرنا پڑے گا، کہ از خود ہمارے
خیال یا فکر جیسے عارضی روحی عامل میں بھی ممکن ہے جس طرح کہ روح جیسے مستقل روحی
عامل کی صورت میں ہو سکتا ہے۔ جن چیزوں کا وقوف ہوتا ہے، انکی جانب سے جو
دلیل پیش کی جاتی ہے، ان پر بھی یہی صادق آتا ہے۔ اگر دماغ کو کلیات غیر مادیات
یا اپنی ذات کا وقوف نہ بھی ہو سکے تو بھی متفکر جس کو ہم نے اپنے بیان میں پیش کیا
ہے، وہ دماغ تو نہیں ہے اگرچہ اس کے ساتھ بہت ہی قریبی تعلق رکھتا ہے، اور اگر

دماغ کو وقوف ہو سکتا ہے' تو اس کی وجہ نظر نہیں آتی کہ اس سے جس طرح ایک شے کا وقوف ہو سکتا ہے' اسی طرح دوسری شے کا وقوف نہ ہو سکے۔ سب سے بڑی دشواری یہ ہے کہ یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ ایک شے دوسری شے کا وقوف کیونکر کر سکتی ہے۔ یہ دشواری اس تدبیر سے کسی طرح کم نہیں ہو جاتی' کہ اس شے کو جو وقوف کرتی ہے' روح کے نام سے موسوم کر دو۔ وہ حامیٔ ذہنی زندگی کے خواص روح کے معلومہ خواص سے مستنبط نہیں کرتے۔ ان کو ذہنی زندگی میں چند خصوصیتیں پہلے سے نظر آتی ہیں ان کو وہ روح کے ساتھ جوڑ دیتے ہیں اور کہدیتے ہیں کہ اس منبع کو وہ جس سے یہ نکلی ہیں۔ اس توجیہ کی لفظی نوعیت ظاہر ہے۔ روح جس کے ذریعے سے اس دشواری کے رفع کرنے کی کوشش کیجاتی ہے بجائے اس کے مظاہر کو زیادہ قابل فہم بنائے خود اس کے قابل فہم بننے کی صورت یہ ہے' کہ ان کی صورت کو مستعار لے۔ اس کو اگر کسی طرح ظاہر کر سکتے ہیں تو شعور کے ماورائی چشمہ کی حیثیت سے ظاہر کر سکتے ہیں جو اس کا منبع ہو گا جس کو ہم جانتے ہیں۔

روح اسی قسم کے فلسفہ کا نتیجہ ہے' جس کا سب سے بڑا اصول بقول ڈاکٹر ہاگسن یہ ہے' کہ جس شے سے تم کلیتہً ناواقف ہو اس کو ہر شے کی توجیہ قرار دو۔

لاک اور کانٹ روح کا اعتقاد تو رکھتے تھے مگر اسکے ساتھ ہی انھوں نے اس تصور کے دبانے کا کام شروع کیا کہ ہم اس کے متعلق کچھ جانتے ہیں۔ روحی یا ثنویتی فلسفہ کے اکثر جدید مصنف (جس کو ہمارے یہاں اکثر اسکاٹی مذہب کہا جاتا ہے) اس لاعلمی کا اعلان کرنے میں پیش پیش ہیں اور شعور ذات کے محض اس حصے کیطرف متوجہ ہوتے ہیں' جسکی تصدیق ہو سکتی ہے' جس طرح سے کہ ہم نے ان کو بیان کیا ہے۔ مثلاً ڈاکٹر وے لینڈ اپنے عقلی فلسفہ کے عناصر کو اس طرح سے شروع کرتے ہیں ذہن کی اصل سے ہم مطلقاً ناواقف ہیں اور اس کے بعد یہ کہتے ہیں کہ اس کے متعلق ہم جو کچھ کہہ سکتے ہیں وہ یہ ہے کہ یہ کچھ ایسی شے ہے' جو ادراک و تدبر کرتی ہے' یاد رکھتی ہے' تخیل و ارادہ کرتی ہے۔ مگر وہ کیا شے ہے' جو یہ قوتیں صرف کرتی ہے' اس سے ہم واقف نہیں ہیں۔ جب ہم کو ان قوتوں کے عمل کا شعور ہوتا ہے' اسی وقت ہم کو ذہن کے وجود کا شعور ہوتا ہے۔ اس کی قوتوں کے وقوف سے ہم کو اس کی اصل کا کچھ علم نہیں ہوتا ہے' جس سے کہ یہ منسوب کیجاتی ہیں۔

ان امور میں ذہن کے متعلق ہمارا علم بالکل مادے کے علم کے مماثل ہے۔ ہماری
و و لاعلمیوں کی یہ تمثیل اسکاٹی مذہب کا محبوب طریقہ ہے۔ ان کو ایک منفرد لاعلمی
یعنی ناقابل علم میں گڈ مڈ کر دینا صرف ایک قدم آگے ہے جس کے متعلق ایسا
شخص جو فلسفہ میں حشو و زوائد کو دوست رکھتا ہو، اگر چاہے تو یقین رکھ سکتا ہے،
مگر جس سے کوئی اور شخص اگر چاہے تو اسی قدر آزادی کے ساتھ انکار کر سکتا ہے۔

پس نظریہ روح جہاں تک کہ شعوری تجربہ کے واقعی مصدقہ واقعات
کی توجیہ کا دخل ہے محض حشو ہے۔ اس حد تک حکمی اسباب کی بنا پر کوئی شخص
اسکی تائید کرنے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ اس معاملہ کو یہیں پر رہنے دیا جائے اور
پڑھنے والے کو آزادی دیدیجائے کہ وہ جونسا نظریہ چاہے اختیار کرلے مگر عملی مطالبات
ابھی کچھ اور لکھنے پر مجبور کرتے ہیں۔

ان میں سے پہلا تو عدم فنا ہے جس کے لئے روح کی سادگی اور جوہریت
ضمانت معلوم ہوتی ہے چشمۂ فکر کی اصل کے اندر جو بھی کچھ ہو مگر یہ کسی وقت
بالکل ٹھہر سکتا ہے۔ مگر سادہ جوہر کے اندر یہ خرابی واقع نہیں ہو سکتی اور یہ خود اپنے استمرار
کی بنا پر اس وقت تک باقی رہے گا جب تک خالق اپنے براہ راست امر سے
اس کو فنا نہ کر دے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ اسی طرح روحی اعتقاد کا سب سے
مستحکم قلعہ ہے جس طرح یہ سوال عام فلسفوں کی کسوٹی ہے کہ ان کا آخرت سے
کیا تعلق ہے؟

تاہم جب روح پر بنظر تعمق غور کرتے ہیں تو یہ کسی ایسی ابدیت کی ذمہ دار نظر نہیں
آتی، جس کا ہم کو خیال ہوتا ہے۔ اپنے جوہر میں ذرے جیسی سادگی یقیناً ایسی شئے
ہے جو اکثر لوگوں کو معراج کمال نظر نہ آئے گی۔ جوہر کو ایک چشمۂ شعور کا باعث
ہونا چاہئے جو موجودہ چشمہ سے مسلسل ہو تاکہ اس سے امید پیدا ہو لیکن اس کے
متعلق جوہر کی محض بقا کوئی ضمانت نہیں ہے۔ علاوہ بریں ہمارے اخلاقی تصورات
کی عام ترقی میں ہمارے آبا و اجداد کا یہ فعل کہ وہ اپنی عدم فنا کی امیدوں کو جوہر
کی سادگی پر مبنی قرار دیں مضحکہ خیز ہو گیا ہے۔ اس زمانے میں عدم فنا کا جو مطالبہ
ہوتا ہے وہ دراصل عملی ہوتا ہے۔ اپنے آپ کو غیر حادث اس لئے سمجھنے ہیں کہ ہم اپنے

عدم حدوث کے لئے موزوں خیال کرتے ہیں۔ ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ ایک جوہر اگر باقی رہنے کے لائق نہیں ہے تو یقیناً اس کو فنا ہو جانا چاہئے اور ایک غیر جوہری چشمہ کو اپنی زندگی کو باقی رکھنا چاہئے، بشرطیکہ یہ اس قابل ہو اگر اشیا کی نوعیت عقلی طریق پر منتظم ہے جیسا کہ اس کے متعلق ہم کو یقین ہے تو ایسا ہونا چاہئے۔ جوہر ہو یا غیر جوہر، روح ہو یا چشمہ، جو کچھ کہ لوٹزے نے عدم فنا کے متعلق کہا ہے، وہ ہر شے کے متعلق صادق آتا ہے۔

اس کے متعلق فیصلہ کرنے کے لئے ہمارے پاس اس عام تصور بنی اعتقاد کے علاوہ کوئی اور اصول نہیں ہے۔ کہ ایسی مخلوق شے کی بقا کا دنیا کے معنی سے تعلق ہے، اور جب تک ہے، باقی رہے گی، اور ہر ایسی شے فنا ہو جائے گی جس کی حقیقت دنیا کے دور کے صرف ایک عارضی پہلو میں موزون معلوم ہوتی ہو۔ اس کے کہنے کی مشکل ہی سے ضرورت ہے، کہ انسانی ہاتھوں میں اس کے کسی مزید استعمال کی گنجائش نہیں۔ ہم کو یقیناً وہ خواص تو معلوم نہیں ہیں جن سے ایک کو ابدیت حاصل ہو سکتی ہے، اور نہ وہ نقائص معلوم ہیں جو دوسرے کو اس سے محروم کر دیتے ہیں ''۔

روحی جوہر کی دوسری ضرورت خدا کے سامنے عدالتی ذمہ داری ہے۔ لاک نے جب یہ کہا ہے کہ وحدت شعور انسان کو وہی شخص بنا دیتی ہے، خواہ وہی جوہر اس کا حامی ہو یا نہ ہو اور یہ کہ خدا قیامت کے دن کسی شخص کو ایسی شے کا ذمہ دار نہ بنائے گا جس کے متعلق اسے کچھ بھی یاد نہ ہو۔ اس بات کو نہایت ہی دشوار فرض کیا گیا کہ ہماری فراموشی خدائے تعالیٰ کو بعض انتقامات کے موقعے سے محروم کر دے جن سے بصورت دیگر اس کی جبروت و جلال میں اضافہ ہوتا ہے۔ اس میں شک کہ روح کے باقی رکھنے کے لئے یہ ایک عمدہ بنیاد ہے (کم از کم ان لوگوں کے لئے جو عذاب کی کثرت کے خواہشمند ہوں) محض چشمہ شعور جس کی یادداشتیں اکثر یکقلم محو ہو جاتی ہیں، اس طرح سے ذمہ دار نہیں ہو سکتا۔ موجودہ زمانہ کے لوگوں کو جو اپنے اجداد کی نسبت عذاب کے کم بھوکے ہوتے ہیں یہ دلیل مشکل سے اسقدر مستحکم معلوم ہوتی ہے، جیسی کہ یہ کبھی معلوم ہوتی تھی۔

روح کا ایک بہت بڑا فریضہ ہمیشہ سے یہ رہا ہے، کہ ہر شخصی شعور کی علیحدہ انفرادیت

کی توجیہ کرے اور اس کی ضامن ہو۔ یہ فرض کیا گیا تھا کہ ایک روح کے افکار کو ایک ذات میں متحد ہونا چاہیے اور بداہۃً ان کو دوسری روح سے علیحدہ ہونا چاہیے مگر ہم پر یہ بات ابھی سے واضح ہونے لگی ہے کہ اگرچہ وحدت ہر شخصی شعور کا اصول ہے، تاہم افکار کم از کم بعض سے علیحدہ ہو کر ذوات قائم کر سکتے ہیں۔ ایک شعور کے دوسرے سے بالکل علیحدہ اور بے تعلق ہونے کے متعلق یہ ہے کہ فکر کے منتقل ہونے کے مظاہر مسمریزی اثر اور روح کا قابو میں کرنا، جن کو پہلے کی نسبت اب بہتر اشخاص کی سند پر بیان کیا جاتا ہے، ان سے یہ بات بھی کچھ بہت زیادہ یقینی معلوم نہیں ہوتی۔ ہمارے شعور شخصی کی قطعی بے تعلق نوعیت غالباً بہت سے اسباب کا بالاوسط نتیجہ ہے۔ مگر یہ کوئی اساسی قوت یا واقعہ نہیں ہے یعنی کہ اگر کوئی شخص روح کو ثابت کرنا چاہتا ہے تو وہ اپنے استدلال میں اس جہت سے جتنا بھی کم کام لے اتنا ہی بہتر ہے جب تک ہماری ذات بہ حیثیت مجموعی خود کو اچھا بناتی ہے اور خود کو عملی طور پر ایک علیحدہ فرد کی حیثیت سے باقی رکھتی ہے تو بقول لوٹزے یہ کیوں کافی نہیں؟ اور کسی ناقابل فہم مابعد الطبیعیاتی طریقے پر فرد ہونا اسقدر قابل فخر کارنامہ کیوں ہے؟

پس جوہری روح کے متعلق میرا آخری نتیجہ یہ ہے کہ یہ کسی بات ضامن ہے اور نہ اس سے کسی قسم کی توجیہ ہوتی ہے اس سے تدریجی افکار اس کے متعلق قابل فہم اور مصدق چیزیں ہیں اور دماغی اعمال کے ساتھ ان تلازمات کا پتہ لگانا ہی وہ کام ہے جس کو نفسیات تجربی طور پر کر سکتی ہے۔ مابعد الطبیعیاتی نقطہ نظر سے یہ دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ یہ تلازمات عقلی بنیادیں رکھتے ہیں اور اگر لفظ روح کے معنی کسی ایسی مبہم و مشکوک بنیاد کے لئے جا سکتے ہیں تو اس پر کوئی اعتراض نہیں ہو گا۔ مگر دشواری یہ ہے کہ یہ ایک نہایت ہی مشکوک بنیاد کو قطعی الفاظ میں بیان کرنے کی مدعی ہے۔

اس لئے میں خود کو کتاب کے باقی حصے میں لفظ روح کا استعمال ترک کر دینے پر آزاد پاتا ہوں۔ اگر میں اس کو کبھی استعمال کروں گا تو مبہم ترین اور بہت عامیانہ طرز پر استعمال کروں گا۔ متعلم کو اگر تصور روح سے کسی قسم کی تسکین ہوتی ہے، تو اس کو اختیار ہے کہ اس پر یقین رکھے۔ کیونکہ ہمارے استدلالات نے روح کا عدم ثابت نہیں کیا ہے۔ ان سے صرف یہی ثابت ہوا ہے کہ حکمی اغراض کیلئے یہ ایک زائد از ضرورت شئے ہے۔

اس کے بعد خالص ذات کے جس نظریئے سے ہیں بحث کرنی ہے وہ ائتلافیہ کا نظریہ ہے۔

نظریہ ائتلافیہ لاک نے اس مفروضے کی طرف توجہ دلا کر کہ ایک ہی جوہر کے دو تدریجی شعور ہو سکتے ہیں، ایک ہی شعور کے ایک سے زائد جوہر ممد ہو سکتے ہیں، اس کے لئے راستہ صاف کر دیا تھا۔ اس نے اپنے فلسفہ کے پڑھنے والوں کو یہ محسوس کرا دیا تھا کہ ذات کی اہم وحدت اسکی محسوس و مصدق وحدت ہے جو اس وقت تک بے معنی ہو گی جبتک شعور کثرت موجود ہے۔

ہیوم نے یہ ثابت کیا کہ شعور کثرت واقعاً بہت بڑا ہوتا ہے، اور اپنی کتاب ٹریٹائز ان ہیومن نیچر کے مشہور باب عینیت شخصی میں لکھتا ہے۔

"بعض فلاسفہ ایسے بھی ہیں جن کا یہ خیال ہے کہ ہم کو ہر لمحہ میں اپنی ذات کا نہایت بین طور پر وقوف ہوتا رہتا ہے۔ یہ کہ ہم اس دنیا میں اسکی زندگی اور اسکی زندگی کے تسلسل محسوس کرتے ہیں۔ اور ہم کو اسکی کامل عینیت اور سادگی کا اس قدر یقین ہوتا ہے کہ اسکے لئے کسی استدلال کی ضرورت نہیں ہوتی . . . . . بد قسمتی سے یہ تمام قطعی دعوے اس تجربے کے خلاف ہیں، جو ان کی حمایت میں پیش کیا جاتا ہے، اور نہ ہم کو اس طرح سے ذات کا کوئی تصور ہوتا ہے، جس طرح سے یہاں بیان کیا گیا ہے۔ . . . . ہر حقیقی تصور کا باعث کوئی واقعی ارتسام ہوا کرتا ہے . . . . . اگر کوئی ارتسام تصور ذات کا باعث ہوتا ہے، تو اس کو ہماری تمام زندگیوں میں جاری رہنا چاہیئے، کیونکہ ذات کے متعلق یہ فرض کیا گیا ہے، کہ اس کا وجود اس طریق پر معلوم ہوتا ہے۔ لیکن مستقل اور غیر متغیر کوئی ارتسام نہیں ہوتا۔ لذت والم شادمانی و غم جذبات اور حسیں ایک دوسرے کے بعد پیہم ہوتے چلے جاتے ہیں اور سب ایک ہی وقت میں کبھی نہیں ہوتے . . . . اپنی طرف سے تو میں کہہ سکتا ہوں کہ جب میں وضاحت کے ساتھ اپنی ذات کا تصور کرتا ہوں تو بھی ہمیشہ کسی خاص ادراک یا کسی حرارت یا برودت روشنی یا سائے محبت نفرت لذت والم کے احساس سے ٹھوکر کھاتا ہوں میں کبھی اپنی ذات کو کسی ادراک کے بغیر نہیں پا سکتا۔

ادراک کے علاوہ اور کسی شے کا شاہدہ نہیں کرسکتا۔ جب میرے ادراکات کسی مدت کے لئے مجھ سے دور ہوتے ہیں، جیسے گہری نیند میں تو اس وقت تک مجھے اپنی ذات کا احساس نہیں ہوتا، اور اس وقت تک میرے متعلق صحیح معنی میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ میں واقعتاً موجود نہیں ہوں۔ اور اگر موت کی بنا پر میرے تمام ادراکات مجھ سے علٰحدہ کر لئے جائیں اور میں اپنے جسم سے فنا ہونے کے بعد نہ خیال کرسکوں نہ محسوس کرسکوں نہ دیکھ سکوں نہ محبت کرسکوں اور نہ نفرت کرسکوں تو میں بالکل معدوم ہوجاؤنگا اور میرے خیال میں کوئی ایسی شے نظر نہیں آتی جس کی میرے قطعاً معدوم ہونے کیلئے ضرورت ہوگی۔ اگر کوئی شخص سنجیدہ اور غیر متعصبانہ فکر کے بعد یہ خیال کرے کہ وہ اپنی ذات کا اس سے مختلف تصور رکھتا ہے، تو مجھے اس امر کا اقرار کرنا پڑے گا کہ میں اس سے گفتگو کرنے سے قاصر ہوں۔ زیادہ سے زیادہ بس اس سے یہ کہہ سکتا ہوں کہ ممکن ہے اس کا خیال بھی صحیح ہو اور میرا بھی، اور ہم میں اس باب میں باہم اختلاف ہے۔ ممکن ہے وہ کوئی ایسی سادہ و مسلسل شے محسوس کرسکتا ہو جس کو وہ اپنی ذات کہتا ہو۔ اگرچہ مجھے اس امر کا یقین ہے کہ میرے اندر کوئی ایسا اصول نہیں ہے۔

ہو لیکن اس قسم کے بعض مابعد الطبیعیاتوں کو نظر انداز کرنیکے بعد میں باقی نوع انسان کے متعلق یہ کہنے کی جرأت کرتا ہوں کہ وہ مختلف ادراکات کے پلندوں یا مجموعوں کے علاوہ کچھ نہیں ہیں جو ناقابل تصور سرعت کے ساتھ ایک دوسرے کے بعد ہوتے ہیں۔ اور ہمیشہ تحول و حرکت میں رہتے ہیں۔ ہماری آنکھیں اپنے حلقوں میں ہمارے ادراکات کو متغیر کئے بغیر حرکت نہیں کرسکتیں۔ ہمارا خیال ہماری نظر سے بھی زیادہ تغیر پذیر اور ہمارے تمام حواس اور قوی اس تغیر میں شریک ہوتے ہیں۔ اور نہ روح کی کوئی ایسی قوت ہے، جو یکساں رہتی ہو، اور جس میں ایک لمحہ کے لئے بھی کسی قسم کا تغیر نہ ہوتا ذہن ایک قسم کا تماشہ گاہ ہے جہاں مختلف ادراکات یکے بعد دیگرے ظاہر ہوتے ہیں اور مختلف انداز اور مختلف صورتوں میں آتے جاتے ہیں۔ اس کے اندر کسی وقت سادگی نہیں ہوتی اور نہ مختلف اوقات میں عینیت ہوتی ہے، اب اس کے تخیل کے لئے ہمارے اندر کتنے ہی فطری رجحان کیوں نہ ہوں۔ تماشہ گاہ کی تمثیل سے ہم کو گمراہ نہ ہونا چاہیے۔ ذہن محض تدریجی ادراکات ہی سے بنتا ہے۔ ہم کو اس مقام کا

جہاں یہ تماشے ہوتے ہیں بعید ترین تصور بھی نہیں ہے اور نہ اس مادے کا ہم تصور کر سکتے ہیں جس کے یہ بنے ہوئے ہیں۔

لیکن ہیوم یہ عمدہ تالی کام کر کے غسل کے ساتھ بچے کو بھی پھینک دیتا ہے، اور دوسری طرف اتنا ہی غلو کرتا ہے جتنا کہ جوہری فلاسفہ کرتے ہیں جس طرح وہ یہ کہتے ہیں ذات محض وحدت ہی ہے، وحدت مطلق و مجرد، اسی طرح ہیوم یہ کہتا ہے کہ یہ محض کثرت ہے اور مطلق کثرت۔ حالانکہ یہ وحدت و کثرت کا مجموعہ ہے، جو ہم کو اس قدر آسانی کے ساتھ دریافت ہوگیا تھا، چشمہ کے معروضات میں سے ہم کو بعض احساسات ایسے بھی ملے ہیں جو مشکل ہی سے متغیر ہوتے ہیں، جو ماضی میں اسی قدر ذی حرارت اور واضح معلوم ہوتے ہیں جس طرح کہ موجودہ احساسات اس وقت معلوم ہوتے ہیں۔ اور ہم نے موجودہ احساس کو مرکز اجتماع پایا تھا جس سے بتدریج دوسرے احساسات کو حکم لگانے والا فکر وابستہ محسوس کرتا ہے۔ ہیوم حکم لگانے والے خیال کی نسبت کچھ نہیں کہتا۔ وہ مشابہت کے اس تار یکسانی کے اس مغز سے انکار کرتا ہے، جو ذات کے تمام مجموعوں کے اندر موجود ہوتا ہے، اور ان کو مظہری شے کے طور پر بھی تسلیم نہیں کرتا۔ تصورات کا ایک تسلسل جو اس قریبی تعلق سے مربوط ہیں ایک ضیق النظر شخص کیلئے اختلاف کا ایسا تصور پیدا کرتا ہے گویا کہ کسی طرح ان میں کسی قسم کا تعلق ہو ہی نہیں۔

ہمارے تمام واضح و جلی ادراکات بیّن موجودات ہوتے ہیں اور ذہن بیّن موجودات میں کبھی کسی حقیقی ربط کا ادراک نہیں کرتا۔ اگر ہمارے ادراک کسی سادہ یا منفرد شے کے اندر موجود ہوتے یا ذہن ان کے مابین کسی قسم کا حقیقی ربط محسوس کرتا، تو کوئی دشواری نہ ہوتی۔ میں اپنی جانب سے تو ایک ارتیابی کے حق کو استعمال کرتا ہوں اور اس امر کا اعتراف کرتا ہوں کہ میرے فہم کے لئے تو یہ دشواری بہت بڑی ہے۔ مگر میں اس کو ایسی دشواری نہیں کہتا، جو ناقابل ارتفاع ہو۔ اور محقق . . . . شاید کوئی مفروضہ ایسا دریافت کر سکیں جو ان نقصوں کو رفع کر سکے۔

ہیوم بھی دراصل ایسا ہی مابعد الطبیعاتی ہے جیسا کہ تھامس ایکوئنس ہے۔ یہ دیکھ کر کہ وہ ایسا کوئی مفروضہ دریافت نہیں کر سکتا، ہم کو حیرت نہ ہونی چاہئے چشمہ کے

اجزا کی وحدت ایسا ہی حقیقی ربط ہے جیسے کہ ان کا اختلاف حقیقی علیحدگی ہے۔ ربط اور علیحدگی دونوں ایسی صورتیں ہیں جن میں گذشتہ افکار موجودہ فکر کو معلوم ہوتے ہیں یعنی یہ وقت اور بعض اوصاف میں ایک دوسرے سے مختلف معلوم ہوتے ہیں یہ تو علیحدگی اور فرق ہوا، اور بعض اوصاف میں مشابہ اور زمانہ میں مسلسل ہوتے ہیں یہ ربط ہوا۔ اس صریح اور مصدقہ مشابہت اور تسلسل سے کسی زیادہ حقیقی ربط کا مطالبہ کرنیکیا ہیوم دنیا کو آئینے کے پیچھے تلاش کرتا ہے، اور اس مطلقیت کی ایک عجیب و غریب مثال دیتا ہے جو فلسفی فکر کی ایک عظیم الشان بیماری ہوتی ہے۔

بیّن موجودگیوں کا سا سلسلہ جس کے اندر ہیوم نے ہمارے چشمے کے ٹکڑے ٹکڑے کردیے تھے اس کو اس کے متاخرین نے واقعات کی کامل فہرست سمجھ کر اختیار کیا۔ اتلافی فلسفے کا آغاز ہوگیا۔ کسی نہ کسی طرح سے ایسے تصورات سے جن میں سے ہر ایک علیحدہ ہے ایک اپنے ہمسائے سے ناواقف ہے لیکن جو باہم مربوط ہیں اور ایک دوسرے کو متعررہ قوانین کے مطابق یاد دلاتے ہیں شعور کی تمام اعلیٰ اقسام کی توجیہ ہوتی تھی اور انھیں میں ہماری شخصی عینیت کا شعور ہے۔ کام دشوار تھا جسمیں اس شے نے جس کو ہم نے نفسیاتی کا مغالطے (دیکھو ص ۱۹۶) کہا تھا کام کا بوجھ برداشت کیا۔ دو تصور ایک دوسرے کے بعد ہوتے ہیں ان میں ایک تو ا کا اور دوسرا ب کا۔ اور دونوں ایک تیسرے تصور ا کے بعد ب میں منتقل ہوجاتے ہیں۔ گزشتہ سال کے لوٹ آنے کا تصور گزشتہ سال کا تصور سمجھا جاتا ہے۔ وہ مشابہ تصور تصور مشابہت کے مساوی سمجھے جاتے ہیں وغیرہ۔ یہ بیّن خلط ہیں جن میں بعض اوقات تصورات کے متعلق ہوتے ہیں جو ایک خارجی واقف ہی کے لئے ممکن سمجھے جاتے ہیں، جو تصورات کے محدود و صحیح مافیہ مطابق قرار دیا گیا۔ غیر مسلسل تصورات و احساسات کے اعادوں اور مشابہتوں سے یہ فرض کیا گیا کہ کسی نہ کسی طرح سے یہ علم پیدا ہوجاتا ہے کہ یہ دوبارہ ہو رہا ہے یا مشابہ ہے اور اس سے ایسے سلسلے کے بننے میں مدد ملی جس کی وحدت کے ساتھ لفظ میں مل گیا۔ اسی طرح سے جرمنی میں ہربارٹ بیں یہ ظاہر کرنے کی کوشش کی تصورات کے تصادم کی بنا پر ان میں امتزاج ہوگا، اور وہ خود کو ظاہر کریں گے جس کے لیے آنا ایک مقدس نام ہے۔

ان تمام کوششوں میں نقص یہ ہے کہ بعض مقدمات سے جو نتیجہ نکالا جاتا ہے وہ کسی طرح عقلی طور پر ان کے اندر دریافت نہیں ہوتا۔ کسی قسم کا احساس اگر محض دوبارہ ہو جاتا ہو، تو اس کو اس کے علاوہ ہونا چاہیئے جو یہ ابتداءً تھا۔ اگر واپسی پر اس کے ساتھ سابقہ وجود کی یاد اور دوسری اقسام کے وقوفی اعمال منسوب کئے جائیں تو یہ پھر وہی نہیں ہوگا بلکہ بہت ہی مختلف احساس ہوگا، اور اس کو ایسا کہنا چاہیئے ہم نے اس کو نہایت وضاحت کیساتھ ایسا کہا ہے کہ ہم نے کہا ہے کہ احساسات کا کبھی اعادہ نہیں ہوتا۔ ہم نے اس کی توجیہ کی کوشش نہیں کی۔ ہم نے اس کو ایسے قانون کی طرح سے بیان کیا ہے، جو تجربۃً متیقن ہے اور وجود دماغی عضویات کے بعض قوانین کے مماثل ہے اور جس طرح سے نئے احساسات پرانے احساسات سے مختلف ہوتے ہیں ہم نے ان کو پرانے احساسات سے واقف اور ان کا مالک پایا ہے، حالانکہ پرانے احساسات کسی اور شے سے واقف اور کسی شے کے مالک تھے۔ نیز یہ کہ مذکورہ بیان واقعات کا ایک کامل بیان ہونے کا مدعی تھا۔ یہ اُستلافیہ کے بیان سے زیادہ واقعات کی توجیہ نہیں کرتا لیکن اُستلافیہ کا بیان ان کی توجیہ بھی کرتا ہے اور ان کی تغلیط بھی اور ہر اعتبار سے نامقبول ٹھہرتا ہے۔

یہ کہنا بے انصافی نہ ہوگی، کہ اُستلافی مصنفین اصولاً ذات سے بدظنی رکھتے ہیں۔ اور اگرچہ اس کے متعلق ان کا بیان کافی واضح ہے یعنی وہ اس کو افکار و محسوسات کا ایک سلسلہ سمجھتے ہیں مگر اسکو اپنا وقوف کیونکر ہوتا ہے؟ اس مسئلہ کے کھلم کھلا حل کرنیکی کوشش کرنے سے وہ بہت بھاگتے ہیں۔ اس مسئلے پر براہ راست نہ تو بین گفتگو کرتا ہے اور نہ اسپنسر اصولاً ایتلافی مصنفین ذہن اور جو کچھ کہ ہم کرتے ہیں اس کے متعلق بحث کئے جاتے ہیں اور اس طرح اس شے کو چوری چوری داخل کرتے ہیں جس کا انھیں موجودہ حکم لگانے والے فکر کی حیثیت سے کھلم کھلا مدعی ہونا چاہیئے تھا۔ اور یہ حضرات یا تو اپنے پڑھنے والوں کی کمی عقل سے فائدہ اٹھاتے ہیں یا خود ہی اس سے کام نہیں لیتے۔

صرف مسٹر ڈی جی تھامسن ایسے ایتلافی مصنف ہیں جو اس خلط سے بالکل بچ جاتے ہیں جو کچھ ان کو ضرورت ہوتی ہے اس کو کھلم کھلا بیان کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ شعور کی تمام حالتوں سے ایک موضوع یا ایغو مترشح ہوتا ہے، جسکی ماہیت نہ تو معلوم ہے اور نہ معلوم ہوسکتی ہے جس سے زکیوں بلکہ

جس کے ذریعے سے کہو! شعوری حالتوں کا حوالہ بطور اوصاف کے دیا جاتا ہے، لیکن یہ حوالہ کے عمل میں معروض ہو کر موضوع اینو کا جو اور بھی پرے ہوتا ہے، ایک وصف بنجاتا ہے، جو ہمیشہ وقوف سے بچ جاتا ہے اگرچہ ہمیشہ وقوف کے لئے استعمال کیا جاتا ہے"۔ اس کو اگر سادہ الفاظ میں بیان کیا جائے تو یہ ہمارا حکم لگانے اور یاد رکھنے والا موجودہ خیال ہوتا ہے۔

مسٹر تھامسن کے بعد موسیو ٹین اور دونوں مل اس تعریف کے مستحق ہیں انھوں نے اس بارے میں ممکنہ صفائی سے کام لیا ہے۔ ٹین اپنی کتاب انٹیلجنس کی پہلی جلد میں بتاتا ہے کہ اینو کیا ہے۔ شعوری واقعات کا ایک مسلسل جال جن میں ایک اور رول کے مقابلہ میں واضح نہیں ہوتا، اور انکی حالت بالکل ایسی ہوتی ہے، جیسی ان مثلثوں مربعوں اور مستطیلوں کی ہوتی ہے جو چاک سے ایک تختہ پر بنے ہوئے ہوتے ہیں۔ مگر وہ بھی کچھ واضح ہوتے ہونگے، کیونکہ تختہ بہر حال ایک ہوتا ہے۔ دوسری جلد میں وہ کہتا ہے، کہ ان تمام حصوں میں ایک عام خصوصیت ہوتی ہے، اور یہ خصوصیت ان کے داخلی ہونے کی ہوتی ہے۔ (یہ وہی خصوصیت ہے جس کو ہم نے حرارت کے نام سے موسوم کیا ہے) یہ خصوصیت ایک ذہنی افسانے کے ذریعہ سے منتزع و محدود ہو جاتی ہے، اور یہی وہ ہوتی ہے جس کا ہم کو اپنی ذات کے طور پر وقوف ہوتا ہے۔ اس غیر متغیر داخل کو ہم میں سے ہر ایک انا یا من کہتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ایم ٹین یہ کہنا بھول جاتے ہیں کہ یہ ہم میں سے ہر ایک کیا ہے، جو اچانک اٹھتا ہے اور انتزاع کی خدمت انجام دیتا ہے، اور اپنی محنت کے نتیجہ کو انا یا من کہتا ہے۔ خصوصیت خود اپنی تجرید نہیں کرتی۔ ٹین کی مراد ہم میں سے ہر ایک" سے موجودہ حکم لگانے والا خیال ہے، جس کے اندر یاد رکھنے اور اپنے بنانے کا رجحان ہوتا ہے۔ اگر وہ اس کا واضح طور پر نام نہیں لیتا، اور اس افسانے میں مبتلا ہو جاتا ہے کہ خیالات کا کل سلسلہ کل تختہ ذی عنکر نفیاتی ہے۔

جیمس مل حافظہ کی مربوط تصورات کے سلسلے کے طور پر تعریف کرنے کے بعد جس کا آغاز میری گذشتہ ذات سے ہوتا ہے، اور انجام موجودہ ذات پر میری ذات کی اس طرح سے تعریف کرتا ہے، کہ یہ تصورات کا سلسلہ ہے، جس کے متعلق حافظہ یہ کہتا ہے،

اس کا اول آخر سے مربوط ہے۔ تدریجی ائتلافی تصورات ایک نقطہ پر جمع ہو جاتے ہیں جو شعور رہو تا ہے۔ جان ل اس بیان پر حاشیہ چڑہاتے ہوے کہتا ہے۔
"مظہر ذات اور حافظہ ایک ہی واقعہ کے دو پہلو ہیں، یا ایک ہی واقعہ پر نظر ڈالنے کے دو مختلف طریقے ہیں۔ ہم نفسیاتی کی حیثیت سے ان میں سے کسی ایک سے آغاز کر سکتے ہیں۔ اور دوسرے کو اس سے منسوب کر سکتے ہیں۔ مگر دونوں سے آغاز نہیں کر سکتے۔ کم از کم یہ تو ضرور ہے دونوں سے آغاز کرنے سے ہم ایک کی توجیہ بھی نہ کر سکیں گے ہم صرف یہ ظاہر کرتے ہیں کہ دونوں چیزیں در اصل ایک ہی ہیں لیکن میرا حافظہ ایک خاص اسکنڈ ڈاپر پیٹر ہنے کا اور میرا شعور کہ میں وہی شخص ہوں، جو اس روز اسکنڈ ڈاپر پڑہا تھا، کہ ایک ہی واقعہ کے بیان کرنے کی دو شکلیں ہیں۔ ایسا واقعہ جس کو نفسیات تا حال کسی زیادہ واضح شئے تحویل کرنے سے قاصر رہی ہے۔ شعور کے پیچیدہ مظاہر کی تحلیل کرتے وقت ہمیں کسی آخری نتیجہ تک پہونچنا چاہئے۔ اور ہم نے دو ایسے عنصر دریافت کئے ہیں جن کا بظاہر اس نام کے لئے خاص طور پر قوی دعوی ہے۔ اولاً تو ایک واقعہ اور اس واقعہ کے فکر میں جو فرق ہے ایسا فرق جس کا ہم زمانہ ماضی میں وقوف کر سکتے ہیں اور جو اسوقت یاد ہوتی ہے اور مستقبل میں بھی جب یہ توقع ہوتی ہے، مگر کسی حالت میں بھی ہم اس کے متعلق سوا اس کے کوئی بیان نہیں پیش کر سکتے کہ یہ موجود ہوتا ہے۔ دوسرے یہ کہ اس کے علاوہ اور اس اعتقاد سے آغاز کر کے کہ جو تصور مجھے اب ہے وہ سابقہ حس سے ماخوذ تھا۔ ۔ ۔ ۔ اور پھر یہ یقین ہوتا ہے کہ یہ حس خود میری تھی۔ اور یہ میری ذات پر واقع ہوئی تھی۔ بہ الفاظ دیگر مجھے گذشتہ احساسات کے ایک طویل اور غیر منقطع سلسلے کا وقوف ہوتا ہے جس کا آغاز وہاں سے ہوتا ہے جہاں تک کی مجھے یاد ہوتی ہے اور جس کا انجام ان حسوں پر ہوتا ہے جو اسوقت ہو رہی ہیں۔ جن میں سے سب کے سب ناقابل بیان کڑیوں سے مربوط ہوتے ہیں جو انکو صرف یہی نہیں کہ ہر قسم کے محض فکری تسلسل یا مجموعہ سے ممتاز کرتی ہے بلکہ احساسات کے ان مماثل سلسلوں سے بھی ممتاز کرتی ہے جن کے متعلق میں اطمینان بخش شہادت کی بنا پر یہ یقین رکھتا ہوں کہ اور ذاتوں کو ہوتے ہیں جو میری ہی جیسی شکل و صورت رکھتی ہیں جن کو میں اپنے گرد و پیش دیکھتا ہوں۔ احساسات کا یہ سلسلہ جس کو میں

اپنی یا داشت کہتا ہوں وہ شے ہوتا ہے جس کے ذریعہ سے میں اپنی ذات کو ممتاز کرتا ہوں۔ میں وہ ذات ہوں جس کو احساسات کا یہ سلسلہ ہوا تھا، اور میں اپنے متعلق براہ راست علم ہے اس کے علاوہ کچھ اور نہیں جانتا کہ مجھے یہ احساس ہوئے تھے۔ مگر اس سلسلے کے اجزا میں ایک رشتۂ ارتباط ہے جس کی بنا پر میں سمجھتا ہوں کہ یہ ایسے شخص کے احساسات تھے جو ان تمام کے دوران میں ایک ہی تھا [ہمارے نزدیک یہ ان کی حرارت ہے اور مرکزی روحانی ذات سے مشابہت ہے جو اس وقت واقعا محسوس ہوتی ہے] اور ان اشخاص سے مختلف تھا جن کو اسی قسم کے احساسات ہوئے تھے۔ میرے لئے یہ رشتہ میرا ایغو ہے۔ میرا خیال ہے کہ یہاں اس سوال کو ختم ہو جانا چاہئے یہاں تک کہ کوئی نفسیاتی اس امر کے ظاہر کرنے میں زیادہ کامیابی حاصل کر سکے کہ اس کے بعد تحلیل کیونکر ہو سکتی ہے۔"

اب اس امر کا اندازہ اس کتاب کے پڑھنے والوں کو کرنا چاہئے کہ ہمیں تحلیل کے آگے بڑھانے میں کس حد تک کامیابی ہوئی ہے مختلف امتیازات جو ہم نے کئے ہیں وہ سب کے سب اس کوشش کے اجزا ہیں۔ خود جان مل ایک بعد کی تحریر میں بجائے اس کے کہ تحلیل نمایاں ترقی کرتا کسی ایسی شے کے خطرناک طور پر قریب آجاتا ہے، جو روح کے قریب قریب ہے۔

"جس کے پہچاننے کا واقعہ یعنی اس امر کے یاد کرنے کا کہ یہ پہلے ہو چکی ہے، حافظہ کا سب سے سادہ اور ابتدائی واقعہ ہے۔ اور یہ ایک ناقابل بیان کڑی ہے، جو موجودہ شعور کو گذشتہ شعور کے ساتھ وابستہ کرتی ہے اور یہ مجھے یاد دلاتی ہے، ذات کے ایجابی تعقل سے اس قدر قریب ہے جس قدر کہ ہم ہو سکتے ہیں۔ یہ بات کہ اس رشتہ میں کوئی حقیقی شے ہوتی ہے، ایسی حقیقی جیسی کہ خود حسیں ہوتی ہیں، اور یہ محض قوانین فکر کا نتیجہ نہیں ہے، جس کے مطابق کوئی شے نہیں ہوتی میں یقینی سمجھتا ہوں ۔ ۔ ۔ یہ ابتدائی عنصر۔ ۔ ۔ ۔ جس کو ہم اس کے خاص نام کے علاوہ اور کسی نام سے موسوم نہیں کر سکتے بغیر کسی غلط یا بے بنیاد نظریے کے ظاہر کئے ہوئے ایغو یا ذات ہے۔ اس حیثیت سے میں ایغو (اپنے ذہن) سے ایک حقیقت منسوب کرتا ہوں جو ایک مستقل امکان کے اس حقیقی وجود سے مختلف ہے، جو اپنی

قسم کی واحد حقیقت ہے جس کو میں مادے سے منسوب کرتا ہوں۔ ۔ ۔ ۔ ہم سلسلے کے ہر جزو کو کسی جزو مشترک کے ساتھ مربوط دیکھتے ہیں۔ یہ جزو خود احساسات نہیں ہوتے۔ یہ جزو سلسلے کے پہلے احساس میں ایسا ہی ہوتا ہے جیسا کہ دوسرے، اور دوسرے میں بھی ایسا ہی ہوتا ہے جیسا کہ تیسرے اور تیسرے میں بھی ویسا ہی ہوتا ہے جیسا کہ چوتھے میں لہذا پہلے میں بھی ویسا ہی ہونا چاہیے جیسا کہ پچاسویں میں، یہ عنصر مشترک ایک مستقل عنصر ہوتا ہے، مگر اس سے زیادہ ہم اسکی نسبت کسی قسم کا دعوی نہیں کر سکتے، سوائے اسکے کہ خود شعوری حالتوں کا تذکرہ کیا جائے۔ وہ احساسات اور شعور جو اس کے متعلق ہیں یا متعلق رہے ہیں، مزید احساسات ہو سکنے امکانات، یہی صرف ایسے واقعات ہیں جو ذات سے منسوب کئے جا سکتے ہیں۔ ان کے علاوہ سوائے پائیداری کے ذات سے اور ہم کوئی ایجابی وصف منسوب نہیں کر سکتے۔"

مسٹر مل کے فلسفہ کا معمولاً یہ طریقہ تھا، کہ وہ جرأت کے ساتھ کسی عام نظریہ کا دعوی کرتے تھے، جو ان کے والد جیمس مل کی تعلیم سے ماخوذ ہوتا تھا اور اس کے مخالفین کے ساتھ جزئیات میں اس قدر رعایت ملحوظ رکھتے تھے، کہ گویا اس کو بالکل چھوڑ دیتے تھے۔ اس مقام پر انھوں نے جو رعایتیں رکھی ہیں جس حد تک ان کا مفہوم سمجھ میں آسکتا ہے، وہ کسی ایسی شے کے تسلیم کر لینے کے مساوی ہیں جو روح کے بالکل قریب قریب ہے۔ یہ ناقابل بیان رشتہ ارتباط جو احساسات کو مربوط کرتا ہے، یہ کوئی جزو مشترک جس سے کہ وہ مربوط ہوتے ہیں اور جو خود آنی و لمحی احساسات نہیں ہیں، بلکہ کوئی ایسی مستقل شے ہے جس کے متعلق ہم اسکے اوصاف اور اسکی پائیداری کے علاوہ کچھ نہیں کہہ سکتے، یہ مابعد الطبیعیاتی جوہر کے علاوہ اور کیا ہے جس کو از سر نو زندہ کر لیا گیا ہے۔ مل کی غیر جانبداری اور صاف گوئی کا جس قدر احترام کیا جائے بجا ہے، مگر یہاں اسکی ذہانت کی ناکامی کو دیکھ کر بھی اسی قدر افسوس ہوتا ہے۔ دراصل وہ بھی اسی غلطی کا مرتکب ہوتا ہے جو ہیوم نے کی تھی۔ وہ یہ خیال کرتا ہے کہ بظاہر حسوں میں، کوئی رشتہ ارتباط نہیں ہوتا ہے۔ یاد رکھنے والا فکر ان کے اندر مشابہت و تسلسل کا رشتہ پاتا ہے، وہ حقیقی رشتہ وارتباط نہیں، بلکہ محض قوانین فکر کا نتیجہ ہے، اور یہ واقعہ کہ موجودہ فکر اس کو اپنا لیتا ہے، یہ بھی کوئی حقیقی رشتہ وارتباط نہیں ہے لیکن ہیوم کو تو یہ کہہ کر اطمینان ہوا تھا کہ ممکن ہے،

کوئی حقیقی رشتہ دار ارتباط ہو ہی نہیں۔ گرل، اس امکان کے تو تسلیم کرنے پر تیار نہیں ہے۔
مگر ایک مدرسی کی طرح سے اس کو غیر مظہری عالم میں ماننے پر مجبور ہو جاتا ہے۔
جان مل کی رعایتوں کو شعور ذات کے متعلق ایکلانی بیان کا قطعی وجود الہ
خیال کر سکتے ہیں۔ آغاز تو اس نے بہترین نیت سے کیا تھا، اور راہ کا اس کو
مبہم طور پر احساس تھا، لیکن آخر میں ان مادہ، غیر وقوفی اپنے سے متجاوز ہونیوالے
احساسات کے ناکافی ہونے سے جن کو یہ زادِ راہ بنانا چاہتا تھا، غایت درجہ پریشان
ہو جاتا ہے۔ انسان کو اپنے سے خارج احساسات کے لئے یادداشت اور علم
مانگنا چاہئے۔ اگر مہیا ہو جائیں تو جو تجھے واقعتاً صحیح ہوگی وہ خود بخود مستنبط ہو جائیگی
اور گمراہ ہونا مشکل ہوگا۔ موجودہ احساس کو گذشتہ احساسات کا جو علم ہوتا ہے وہ
ان کے مابین ایک حقیقی رشتہ دار ارتباط ہے۔ یہی حال انکی مشابہت ان کے
تسلسل ان کے دوسروں کے اپنا بنانے کا ہے۔ یہ سب حقیقی رشتے ہیں جن کا
ہر لمحہ کے حکم لگانے والے فکر میں تحقق ہوتا ہے۔ یہی وہ جگہ ہے جس مقام پر افتراقات
ہوتے تو ہو سکتے تھے۔ ہیوم اور مل دونوں کے بیان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ
اس مقام پر افتراق ہو سکتا تھا، اور ارتباط نہیں ہو سکتا۔ مگر شعور ذات کے معاملے
میں روابط اور فروق دونوں مساوی ہیں جس طرح موجودہ خیال گذشتہ خیال کو
اپناتا ہے، وہ ایک حقیقی طریقہ ہے اور یہ اس وقت تک اس کا مالک رہتا
ہے، جب تک کہ کوئی اور مالک اس کو زیادہ حقیقی طور پر اپنا نہیں لیتا، یا جبتک موجودہ
خیال کو اس کے ترک کرنے کے لئے اس کے اپنا بنانے کی بہ نسبت زیادہ قوی
اسباب نہیں ملتے۔ مگر حقیقتہً کوئی اور مالک کبھی اس کو میری ماضی کے لئے پیش نہیں کرتا
اور جو اسباب مجھے اس کے اپنانے کے لئے ملتے ہیں یعنی حال کے ساتھ
تسلسل اور مشابہت وہ ان سے بڑھ جاتے ہیں جو مجھے اس سے انکار کرنے کے لئے
ملتے ہیں یعنی فاصلہ زمانی۔ اس طرح میرا موجودہ خیال میری تمام و کمال گذشتہ
ذوات کا مالک ہوتا ہے اور حقیقی ہی نہیں، بلکہ جائز مالک بھی ہوتا ہے، اور ایسا
مالک ہوتا ہے جیسا کہ زیادہ سے زیادہ حقیقی مالک ہو سکتا ہے، اور یہ سب کسی
ناقابل بیان ربط کے بغیر ہے اور اسی کے ساتھ کامل طور پر قابل تصدیق اور

مظہری بھی ہے۔

اب ہم اس نظریئے کی طرف متوجہ ہوتے ہیں جس کو ماورائی نظریہ کہہ سکتے ہیں

ماورائی نظریہ

ماورائی نظریہ کانٹ کی بدولت عالم وجود میں آیا ہے۔ خود کانٹ کے بیانات تو اسقدر طویل اور مبہم ہیں کہ انکو لفظ بلفظ یہاں نقل نہیں کیا جاسکتا۔ اس لئے میں صرف ان کا خلاصہ بیان کروں گا۔ کانٹ کا جو کچھ میں مفہوم سمجھا ہوں وہ ابتدا معروض سے کرتا ہے اور اس کے وہی معنی لیتا ہے جو ہم نے اپنے بیان میں صفحہ ۲۷۵ میں لیے تھے یعنی یہ مربوط اشیا اوصاف یا واقعات کا باقاعدہ نظام ہوتا ہے۔ معروض وہ ہوتا ہے جس کے علم سے کسی خاص ادراک کی کثرت کو تعلق ہوتا ہے۔ لیکن ہم نے تو اس مربوط علم کے حامل کو موجودہ خیال یا چشمۂ شعور کے کسی حصہ کی صورت سے مستعار لیا ہے (جس کو ہم نے نفسیات کیلئے اساسی واقعہ قرار دیا تھا) کانٹ اس کے ایسا سی واقعہ ہونے سے انکار کرتا ہے اور اس کو متعدد بتین اگر مساوی طور پر اہم عناصر میں تحلیل کرنے کے لئے اصرار کرتا ہے۔ معروض کی کثرت حسیت کی وجہ سے ہوتی ہے جو بظاہر ایک بے نظام شے ہے۔ اس کی وحدت ترکیبی عمل پر مبنی ہے جو کثیر کو وجدان فہم تمثل اور ادراک کی اعلیٰ قوتوں سے ملتا ہے یہ فہم کی ایک اہم از خودی ہے جو مختلف ناموں کے ماتحت حاسہ کی کثرت میں وحدت پیدا کرتی ہے۔

"حقیقت یہ ہے کہ فہم اوّلی کے مربوط کرنے اور ذہنی تصورات کی کثرت کو ادراک کی وحدت میں لانے کی قوت کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے۔ اس لئے یہی انسانی علم کا سب سے اعلیٰ اصول ہے۔"

وہ مواد جو مربوط ہوتا ہے فہم کو ادنیٰ قوتوں سے ملنا چاہئے کیونکہ آخر الذکر وجدانی قوت نہیں بلکہ فطرتہً خالی ہوتا ہے اور اس مواد کو ادراک کی وحدت میں لانے سے کانٹ یہ مراد لیتا ہے کہ عمل فکر ہمیشہ ایسا ہوتا ہے کہ اس کے اور جو تعینات بھی ہوں مگر اس کو اس طرح پہچانا جائے کہ یہ میں نے کیا تھا۔ اگرچہ یہ شعور کہ میں اسکو خیال کرتا ہوں اس کا تحقق ہر لمحہ میں صراحتہً ہونا ضروری نہیں ہے مگر اس میں ہمیشہ تحقق ہو سکتی

قابلیت ہوتی ہے کیونکہ اگر ایسا مفروض ہو جو مفکر کے تصور کے ساتھ ترکیب نہ پاسکتا ہو تو یہ معلوم کیسے ہو سکتا ہے، اس میں اور دوسرے مفروضات میں تعلق کیونکر ہو سکتا ہے اور تجربہ کا یہ جزو ہی کیونکر بن سکتا ہے؟

لہٰذا اس امر کا وقوف کہ میں خیال کرتا ہوں ہر قسم کے تجربے میں مضمر ہوتا ہے۔ ذات کے شعور کے بغیر کسی شے کا مربوط شعور ہو اس کے لئے مسلم ظن اور ماورائی شرط ہے ایسا نہیں ہو سکتا۔ بس تمام اشیا جس حد تک قابل فہم ہوتی ہیں ذات کے خالص شعور کی ترکیب کی بنا پر ہوتی ہیں۔ اس ترکیب سے علیحدہ کم از کم بالقوہ تو ہم کو کچھ نہیں معلوم ہو سکتا۔

مگر یہ ذات جس کے شعور کو کانٹ اس طرح سے استخراجاً تجربے کی شرط ثابت کرتا ہے اس کے متعلق ساتھ ہی وہ یہ بھی دعوے کرتا ہے کہ اس کے اندر کوئی ایجابی صفت نہیں ہے۔ اگرچہ کانٹ نے اس کا نام بہت طویل رکھا ہے یعنی اصلی ماورائی ادراک کی ترکیبی وحدت، مگر اس کے نزدیک اس کے متعلق ہمارا شعور بہت مختصر ہوتا ہے۔ اس قسم کا ماورائی شعور ہم کو یہ نہیں بتاتا ہے کہ ہم کیسے نظر آتے ہیں نہ یہ کہ ہم داخلی طور پر کیسے ہوتے ہیں بلکہ صرف یہ بتاتا ہے کہ ہم کیسے ہوتے ہیں (ف ۱۲) ہماری ذوات کے علم کی بنیاد میں سادہ اور محض خالی تصور "انا" ہوتا ہے جس کے متعلق ہم یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ ہم کو کوئی تصور ہوتا ہے بلکہ یہ صرف ایسا شعور ہوتا ہے جو ہر قسم کے تصورات کے ہمراہ ہوتا ہے اس "میں" "وہ" یا "یہ" اس میں جو شے خیال کرتی ہے، ایسی محض ماورائی موضوع علم جو X کے مساوی ہوتا ہے کے علاوہ اور کسی شے کا استحضار نہیں ہوتا جس کو صرف وہ خیالات پہچانتے ہیں جو اس کے محمولات ہوتے ہیں اور جس کا بطور خود ہم کوئی تصور قائم نہیں کر سکتے۔ اس طرح سے ہر قسم کے ادراک کا خالص ایغو کانٹ کے نزدیک روح نہیں ہے بلکہ وہ موضوع ہے جو ہر قسم کے علم میں مفروض ہوتا ہے۔ کانٹ کے نزدیک روح کا بھی وجود ہے مگر ہمارے شعور کی یہ خالص ایغوئی شکل اس کے متعلق کچھ نہیں بتاتی۔ اس سے نہ تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ جوہری ہے اور نہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ غیر مادی ہے نہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ سادہ ہے اور نہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ مستقل و پائیدار ہے۔ کانٹ کے خالص ذات کے شعور کے بےخبر ہونے کے متعلق یہ دعاوی اور اس بنا پر کسی قیاسی یا عقلی نفسیات کے علم وجود میں آنے کا ناممکن ہونا ایسی باتیں ہیں جنھوں نے اس کو مغرب کل کا لقب

دلوایا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ جس ذات کے متعلق ہم قطعی طور پر کچھ جانتے ہیں وہ تجربی انا ہے نہ کہ خالص انا، یعنی وہ ذات جو دوسرے معروضوں کی طرح سے ایک معروض ہے اور جس کے اجزائے مقومہ کو ہم نے دیکھا ہے اور ان کو مظہری اشیا تسلیم کیا ہے جو زمان اور مکان دونوں کی صورت میں ظاہر ہوتی ہیں۔ یہ ہماری اغراض کے لئے ماورائی ایغو کا یہ کافی بیان ہے۔

یہ اغراض اس سے متجاوز نہیں ہوتیں کہ اس امر کی تحقیق کریں کہ آیا کانٹ کے تعقل میں کوئی ایسی شئے ہے جس کی وجہ سے ہم اپنے ایسے باور رکھنے یا اپنا بنا لینے والے فکر کے تعقل سے دست کش ہو جائیں جس کی مسلسل تجدید ہوتی رہتی ہے۔ بہت سے اعتبارات سے کانٹ کے معنی مبہم ہیں مگر ہمارے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ اسکی عبارتوں کی چھان بین کر کے معلوم کریں کہ تاریخی طور پر ان کے کیا معنی ہیں اگر ہم دو یا تین چیزوں کو واضح طور پر متعین کر سکیں جو ممکن ہے ہمارے تصورات کو واضح کرنے میں مفید ہوں تو کافی ہے۔

بہ حیثیت مجموعی کانٹ کے نظرئے کی ایسی تفسیر جسکی حمایت کی جاسکے مندرجہ ذیل شکل اختیار کرے گی۔ ہماری طرح سے وہ ذہن کے خارج ایک حقیقت میں اعتقاد رکھتا ہے جس کے متعلق وہ لکھتا ہے لیکن نقاد جو اس حقیقت کی حمایت کرتا ہے وہ عقیدے کی بنا پر کرتا ہے کیونکہ یہ ایسی مظہری شئے نہیں جسکی تصدیق کیجا سکے۔ نہ یہ کثرت ہے وہ کثرت جو عقلی افعال میں پائی جاتی ہے، وہ قطعًا ذہنی کثرت ہوتی ہے ادراک کے ایغو اور خارجی حقیقت کے مابین ہے مگر اس کے باوجود ذہن کے اندر ہے۔ جاننے کے فعل میں ایک کثرت ہوتی ہے جس کو مربوط کرتا ہے اور کانٹ اس کثرت کو ذہن کے اندر داخل کر دیتا ہے۔ حقیقت محض ایک طریق یا نامعلوم نام نہاد عین بنجاتی ہے۔ متعدد یا کثیر مظہر ذہن کے اندر رہے۔ ہم اس کے برعکس کثرت کو حقیقت کے ساتھ خارج میں رکھتے ہیں۔ اور ذہن کو سادہ چھوڑ دیتے ہیں۔ ہم دونوں ایک ہی عنصروں سے بحث کرتے ہیں یعنی فکر و معروض سے صرف یہ سوال ہے کہ کس کے اندر کثرت کو جگہ دیجائے گی۔ اس کو جہاں کہیں بھی جگہ دیجائے جب اس کا خیال ہوگا اس کے اندر ترکیب ضرور ہوگی۔

وہ خاص طریقہ اس کو جگہ دینے کا بہتر ہوگا' جو واقعات کو فطری طور پر بیان کرنے کے علاوہ ترکیب کے راز کو سمجھنے کے لئے زیادہ سے زیادہ آسان کر دے۔

مگر کانٹ نے واقعات کو ضمنیاتی طریقہ پر بیان کیا ہے یہ تصور کہ ہمارا فکر اس قسم کی پیچیدہ داخلی مشین کی دکان ہے' ان دلائل کی بنا پر جو ہم نے اس کی سادگی کی حمایت میں صفحہ ۲۰۶ پر بیان کی تھیں بالکل باطل ٹھہرتا ہے جہاں اس کی سادگی کی دلائل ذکر کی گئی ہیں وہاں اس کو بھی بیان کر دیا گیا ہمارا فکر اجزا سے مرکب نہیں ہوتا' اگرچہ اس کے معروضات کسی طرح سے بھی مرکب ہوں۔ اس کے اندر کسی قسم کی بے ترتیب کثرت نہیں ہوتی' جس کے ترتیب دینے کی ضرورت ہو۔ اس قسم کے شریف فعل کے اندر کانٹ جس قسم کی گڑبڑ فرض کرنا چاہتا ہے' وہ بہت بری معلوم ہوتی ہے۔ اگر ہم کو فکر کی درحقیقت ثنویت فرض کرنی ہی ہو' تو کثرت کو حقیقت کے اندر فرض کرنا چاہیے نہ کہ فکر کے ساتھ۔ اجزا اور ان کے علائق یقیناً عالم سے کم اور معلوم سے زیادہ تعلق رکھتے ہیں۔

لیکن اگر تمام ضمنیات صحیح بھی ہوں تو بھی عمل ترکیب داخل ذہن میں قرار دینے سے اس کی کسی طرح سے توجیہ نہ ہو جائے گی۔ اس قسم کے ذرائع سے کوئی راز سربستہ کسی حد تک بھی عیاں نہیں ہو سکتا۔ یہ کہ ایغو تخلیقی تمثل کے ذریعہ فہم کو ان معقولات کے استعمال کرنے پر کس طرح سے مجبور کر سکتا ہے' جو شناخت استلاف فہم کو حسی وجدان سے حاصل ہوتے ہیں اسی طرح سے ایک معمہ ہے جس طرح سے کہ یہ کہ فکر خارجی واقعات کو کس طرح سے ترکیب دے سکتا ہے۔ مگر دشواری ہمیشہ وہی رہتی ہے کہ متعدد کو ایک جانتا ہے یا جب کوئی شخص اول الذکر کو ماورائی ایغو اور آخر الذکر کو کثرت وجدانی کہتا ہے' تو کیا اس کو واقعی یہ خیال ہوتا ہے کہ وہ انکو فکر و اشیاء کہنے کی نسبت اس امر کو زیادہ اچھی طرح سے سمجھتا ہے کہ عالم کس طرح سے اپنے معروض کو ترتیب دیتا ہے۔ جاننے کے لئے ایک ذریعہ کا ہونا لازمی ہے۔ اب اس واسطے کو فکر کہو یا نفسی حالت کہو یا روح کہو یا عقل یا شعور کہو یا ذہن کہو یا احساس جو چاہے بھی کہو اس کا جاننا ضروری ہے۔ از روئے قواعد جاننے کا بہترین فاعل وہ ہو سکتا ہے جس کے دوسرے خواص سے جاننا مستنبط ہو سکے' اور

اگر کوئی ایسا موضوع نہو تو بہترین وہ ہوگا جس میں سب سے کم ابہام ہونگے اور نام میں ادّعا سب سے کم ہوگا۔ کانٹ کو اس امر کا اعتراف ہے کہ ماورائی ایغو میں کوئی خاصہ نہیں ہے، اور اس سے کچھ مستنبط نہیں ہو سکتا۔ اس کے نام میں ادّعا ہے آئندہ ہم کو معلوم ہوگا اس کے اور جوہری روح کے معنی میں ابہام ہوتا ہے۔ پس کوئی وجہ نہیں ہے کہ ہم اپنی اصطلاح آنی خیال جس سے بہت سی چیزوں کا وقت واحد میں علم ہوتا ہے، کو چھوڑ کر اس لفظ کو استعمال کریں۔

ماورائی ایغو میں اوپر جس ابہام کا ذکر کیا ہے، وہ یہ ہے کہ آیا کانٹ اس سے فاعل مراد لیتا ہے اور تجربے سے اس کو ایک عمل کے بنانے میں مدد ملتی ہے یا تجربہ ایسا واقعہ ہے جو غیر متعین طریق پر پیدا ہوتا ہے، اور ایغو اس کے اندر محض ایک داخلی عنصر ہوتا ہے۔ اگر اس سے عمل مراد ہوگی تو ایغو اور کثرت دونوں اس تصادم کے ہونے سے پہلے موجود ہونے چاہیں جس کی بدولت ایک کو دوسرے کا تجربہ ہوتا ہے۔ اگر محض تحلیل مراد ہو تو اس طرح پہلے سے موجود ہونے کی ضرورت نہیں ہے۔ اور عناصر صرف اس حد تک ہوتے ہیں جس حد تک کہ وہ متحد ہوتے ہیں۔ اب ہر جگہ کانٹ کا لہجہ اور الفاظ ایسے شخص کے سے ہیں جو اعمال کا ذکر کرتا ہو، اور ان عاملوں کا جن سے کہ یہ اعمال ہوتے ہیں۔ بایں ہمہ یہ خیال کرنے کے بھی وجوہ ہیں کہ ممکن ہے کہ اس کے ذہن میں اس قسم کی کوئی بات نہ ہو۔ اس لیے شک بے یقینی کی حالت میں ہمارے لیے صرف یہی ممکن ہے کہ اس کے ماورائی ایغو پر اس نظر سے غور کریں کہ یہ عامل ہے۔

اگر ایسا ہے تو ماورائیت محض جوہریت ہے جس نے تبدیل لباس کر رکھا ہے اور ایغو روح کی ایک سستی اور بدنما نقل ہے۔ جو اسباب ہم نے روح پر فکر کو ترجیح دینے کے لئے بیان کئے تھے وہ دوگونہ شد و مد کے ساتھ روح کی اس سکڑی سمٹی ہوئی حالت پر منطبق ہوتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ روح سے کسی شے کی توجیہ نہیں ہوتی تھی۔ وہ ترکیبات جو اس سے منسوب کیجاتی ہیں پہلے سے موجود ہوتی ہیں اور اسکے ساتھ اسکی فطرت کے مظاہر ہونے کی حیثیت سے جوڑ دیجاتی ہیں۔ مگر کم از کم وہ دیکھنے میں تو بھاری بھرکم تھی۔ اس کو عامل کہا جاتا ہے۔ اس کے اندر انتخابی قابلیت فرض کیگئی تھی۔ وہ ذمہ دار تھی اور اپنی جگہ پر مستقل تھی۔ ایغو کچھ بھی نہیں ہے۔ یہ بڑی سے بڑی مہمل شے ہے جو فلسفہ سے ظاہر ہو سکتی ہے۔ اسمیں شک نہیں کہ یہ عقلی سانحات میں سے

ایک سانحہ ہوگا اگر اچھا کانٹ باوجود اپنے تدین و عرق ریزی کے اس تعقل کو
اپنے فکر کا اہم نتیجہ خیال کرتا ہو۔

مگر ہم یہ دیکھ چکے کہ کانٹ اس کو اہم خیال کرتا تھا۔ یہ بات فشٹی اور ہیگلی
متبعین کے حصہ میں تھی کہ اس کو فلسفہ کا اصول اول قرار دیں اس کے نام کو جلی
حروف میں لکھیں اس کو عزت و احترام کے ساتھ ادا کریں مختصر یہ کہ جب کبھی یہ تصور انکے
ذہن میں آجائے تو یہ خیال کریں کہ گویا طیارے میں اڑے چلے جا رہے ہیں تاہم یہ بات
بھی ممکن ہے تاریخ کے متعلق میرا علم ناقص ہو اور ممکن ہے میں نے ان مصنفوں کا مطلب
صحیح طور پر نہ سمجھا ہو۔ مجھے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کانٹ اور کانٹ کے بعد کے تمام
فلسفہ کا مقصد سادگی ہے۔ کانٹ کے اندر فکر و بیان کی پیچیدگی ایک فطری کمزوری
تھی، جو کونسبرگ میں رہنے سے اور بھی بڑھ گئی تھی۔ ہیگل پر تو اس کا سخت بخار طاری تھا۔
فلسفے کے ان آبا نے جو ترش انگور کھائے ہیں اس سے ہمارے دانت بری طرح سے
کھٹے ہوتے ہیں۔ خوش قسمتی سے انگلستان اور امریکہ میں بھی ہیگلی فلسفہ پر لوگ مصروف
فکر ہیں جو واقعات کو نسبتہً سادگی کے ساتھ بیان کرتے ہیں اور جب ہیگل اور
روزنکرانتز یا ایرڈمان کی تحریرات میں نفسیات کی تعلیم کو متعین طور پر نہیں پاتا اور مجھے یہ پتہ
نہیں چلتا کہ یہ ایغو کے متعلق کیا کہتے ہیں تو کیرڈ اور گرین کی طرف متوجہ ہوتا ہوں۔

عملی طور پر ان مصنفوں اور کانٹ میں سب سے بڑا یہ فرق ہے کہ یہ دیکھنے والے
نفسیاتی اور حقیقت سے جس کی نسبت وہ یہ خیال کرتا ہے کہ میں جانتا ہوں کا انتزاع
کر لیتے ہیں، بلکہ ان دونوں اصطلاحوں کو نفسیات کے صحیح موضوع یعنی ذہنی تجربے
اور مشاہدے میں ضم کر دیتے ہیں حقیقت مربوط کثرت کے اور نفسیاتی
ایغو کے جاننا ربط دینے کے مطابق ہو جاتا ہے۔ اور کوئی محدود اور قابل تنقید نتیجہ
پیدا نہیں ہوتا بلکہ مطلق تجربہ عالم وجود میں آتا ہے جس کے موضوع و معروض
ہمیشہ ایک ہی رہتے ہیں۔ ہمارا محدود خیال درحقیقت اور بالقوہ یہ ابدی (بلکہ
ماورائے زمان) مطلق ایغو ہے اور یہ صرف عارضی و مکانی طور پر محدود شے
ہے جو بظاہر معلوم ہوتی ہے۔ ہمارے چشمہ کے بعد کے حصے جو اگر پہلے حصوں کے
مالک ہو جاتے ہیں وہ پہلے ہی ہوتے ہیں بالکل اسی طرح جس طرح کہ جوہریت میں

روح ہمیشہ یکساں رہتی ہے۔ تجربے کی یہ خود عرفانی خصوصیت جس کا ملق کے طور پر تعقل کیا جاتا ہے، درحقیقت نفسیات کو ایک علاحدہ علم کی حیثیت سے فنا کر دیتی ہے۔

نفسیات ایک طبیعی علم ہے یعنی فکر کے جزئی اور محدود چشموں کا بیان جو زمانہ میں ایک ساتھ اور یکے بعد دیگرے ہوتے ہیں۔ اسمیں شک نہیں کہ یہ بات سمجھ میں آتی ہے اگرچہ واضح طور پر سمجھ میں نہیں آتی کہ آخری مابعد الطبیعیاتی انجام یہی ہوگا کہ فکر کے ان تمام چشموں کا ایک عام متفکر کو خیال ہونا چاہئیے۔ مگر اس مابعد الطبیعیاتی تصور سے نفسیات کو کوئی فائدہ نہیں ہوتا۔ کیونکہ اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ ہم سب میں ایک متفکر مصروف فکر ہوتا ہے لیکن میرے اندر وہ جو کچھ خیال کرتا اور اپنے اندر جو خیال کرتا ہے وہ محض اس تصور سے تو مستنبط نہیں ہو سکتا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کا تصور ذہن پر بھی مغلوب کن اثر رکھتا ہے محدود خیالات کا وجود قطعی طور پر محو کر دیا جاتا ہے۔ پروفیسر گرین کہتے ہیں کہ فکر کی خصوصیات حسب ذیل ہیں۔

"اس کو انفرادی زندگیوں کے واقعات میں تلاش نہ کرنا چاہئیے جو صرف ایک دن باقی رہتی ہیں . . . کسی علم یا کسی ایسے ذہنی فعل کو جو علم کے اندر ہوتا ہے، مظہر شعور نہیں کہہ سکتے . . . کیونکہ ایک مظہر تو محسوس واقعہ ہوتا ہے، جو مقدمات و نتائج کی حیثیت سے دوسرے ذہنی واقعات سے تعلق رکھتا ہے۔ لیکن وہ شعور جس پر علم مشتمل ہوتا ہے اس طرح سے مربوط واقعہ نہیں ہوتا، اور نہ اس قسم کے واقعات پر مشتمل ہوتا ہے۔"

نیز یہ کہ

"اگر ہم کسی معروض ادراک کے اجزائے مقومہ کا امتحان کریں تو ہم کو یہ بھی معلوم ہوگا کہ یہ صرف شعور کے لیے ہو سکتے ہیں اور یہ کہ وہ شعور جس کے لئے یہ موجود ہوتے ہیں محض مظاہر یا حالتوں کا ایک سلسلہ نہیں ہو سکتا . . . . بس یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ شعور کا ایک فعل ہوتا ہے، جو نہایت ہی ابتدائی تجربہ میں واقع ہوتا ہے (یعنی فعل ترکیب) جو شعور کی کسی ایسی تعریف کے منافی ہے جس میں اس کی اس طرح پر تعریف کیجاتی ہے کہ یہ کسی قسم کے مظاہر کا تسلسل ہوتا ہے۔"

اگر ہم ان خیالات پر عمل کرنے لگیں تو ہم کو اپنے تصور فکر (جس کی زمانۂ
ہر وقت تجدید ہوتی رہتی ہے مگر جس کو ہمیشہ اس کا وقوف رہتا ہے) کو چھوڑنا پڑیگا
اور اس کے بجائے ایسی شے کی حمایت کرنی ہوگی، جس کی تمام اہم امور میں نقل تو فکر
سے ہوتی ہے، مگر اس سے وہ اس بارے میں مختلف ہے کہ یہ زمانے سے خارج
ہے۔ نفسیات کو اس تبادلے میں کیا حاصل ہوتا ہے، اس کا اندازہ لگانا مشکل ہے علاوہ بریں
اس بے زمان ایغو کی روح سے جو مشابہت ہے، وہ اور مشابہتوں سے مکمل ہو جاتی ہے۔
کانٹ کے بعد کے تصوریہ کی واحدیت ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہمیشہ قدیم وضع کی
روحانی ثنویت میں گم ہو جاتی ہے۔ وہ ہمیشہ کچھ اس قسم کی گفتگو کرتے ہیں کہ گویا روح
کی طرح سے ان کا متفکر کل عامل ہو، اور جو اس کے متفرق مواد پر سرگرم عمل ہو۔
ممکن ہے اس کا باعث یہ اتفاقی واقعہ ہو کہ اس گروہ کی انگریزی تصانیف میں
تعمیری ترقی کے بجائے لفاظی زیادہ ہو، اور پڑھنے والا ایسے بیان کو قطعی سمجھ لے
جس کی غرض تحویل مہمل ہو، یا ایک جزو علم کی تحلیل کو اس کی تخلیق کا افسانہ سمجھ لے۔
مگر میرے خیال میں اس کی بنیاد اس قدر سطحی نہیں ہے۔ پروفیسر گرین متواتر ذات
کی فعلیت کو علم کے وقوع میں آنے کی شرط کہتے ہیں۔ یہ کہا جاتا ہے کہ ترکیب
دینے والے شعور ذات کا عمل معطیات حس پر ہوتا ہے، اور صرف اس عمل کے
ذریعہ سے واقعات دوسرے واقعات سے مل کر ایک جسد واحد بن سکتے ہیں۔

"ہر شے جس کا ہم کو ادراک ہوتا ہے، اپنے احضار کیلئے شعور کے ایک
ایسے اصول کا طالب ہوتی ہے جو خود حالات زمان کے تابع نہ ہو، اور یہ عمل تدریجی
مظاہر پر ہونا چاہئے اس طرح سے کہ بلا اختلاط کے ان سے ایک واقعہ کا فہم ہو۔

اس امر کا اعادہ غیر ضروری ہے کہ ہمارے علم اشیاء کے ربط کی اس طرح سے
کسی حد تک بھی توجیہ نہیں ہوتی کہ اس کو ایسے عامل کا فعل بنا دیا جائے جس کی
اصل عینیت ذات ہو، اور جو زمان سے ماوراء ہو۔ مظہری فکر کا واسطہ جو زمانہ
میں آتا اور جاتا ہو بالکل آسانی کے ساتھ سمجھ میں آتا ہے اور جب یہ بھی کہا جاتا ہے
کہ جو عامل ترکیب دیتا ہے، وہ ہی خود کو ممیز کرنے والا موضوع ہوتا ہے جو اپنی فعلیت
کی دوسری صورت میں معروض کثیر کا احضار کرتا ہے تو یہ پیچیدگیاں گرداب بن جاتی ہیں۔

اور ہم اس امر کا اعتراف کرنے پر مجبور ہوتے ہیں کہ گو کہیں عمدہ جھلکیاں نظر پڑتی ہیں مگر پھر بھی یہ مذہب اکثر و بیشتر فنکر کے ان عادتی اور ضمیاتی مدارج میں مبتلا رہتا ہے جہاں مظاہر کی توجیہ تماشوں کے ذریعہ سے کیجاتی ہے جن کو ایسی ذاتیں کرتی ہیں جو صرف خود مظاہر کی نوعیتوں کو دہرادیتی ہیں۔ ذات کے لئے یہی ضروری نہیں ہے اپنے معروض کو جاننے (یہ تو ایسا کمزور و مردہ رشتہ ہے جس کے بیان کرنے کی ضرورت نہیں) جاننے کی تصویر تو ایسی مشہور فتح کی صورت میں اتارنی چاہئے جس میں معروض کی وضاحت کسی نہ کسی طرح سے مغلوب ہو جائے۔

"ذات کا وجود ذات کی حیثیت سے صرف اسوقت ہوتا ہے جب یہ اپنا مقابلہ کرتی ہے یعنی موضوع کی حیثیت سے خود کو اپنا معروض بناتی ہے۔ اور مقابلہ سے فوراً انکار کر دیتی ہے اور ماوراء ہو جاتی ہے عقل کائنات عظیم کی کثرت سے صرف اسوجہ سے نبرد آزما ہو سکتی ہے کہ یہ اس قسم کی متفردن وحدت ہوتی ہے جس کے اندر ایک تضاد مضمر ہوتا ہے اور اسی وجہ سے اس کو ایسے اسرار سے واقف ہونے کی توقع ہو سکتی ہے جس طرح اوس کے قطرے میں تجلی ہوتی ہے اسی طرح سے شعور ذات کی سادہ اور شفاف وحدت میں ایک توازن باقی رہتا ہے یعنی اضداد کی وہ اہم رقابت جو دنیا کو پارہ پارہ کرتی معلوم ہوتی ہے عقل دنیا کو سمجھنے کے قابل ہے یا بالفاظ دیگر اس رکاوٹ کو توڑنے کے قابل ہے جو یہ اپنے میں اور اشیا میں پاتی ہے کیونکہ خود اس کا وجود اشیا کے تمام تصادم و تفریق کا موجب ہے"

علم کو اس طرح حرکیاتی طور پر ظاہر کرنے میں صرف یہ وصف ہے کہ یہ مانوس نہیں ہے اس کی طرف سے اپنے نفسیاتی بیان کی طرف متوجہ ہونا ایسا ہے جیسا آتش بازی سوانگ اور تماشوں سے تاریک رات کی بے مزگی کی طرف لوٹنا جہاں

بارش خالی سڑک پر
بیکار دن کی بوچھاڑتی ہے

باایں ہمہ ہم کو اس اعتراف کے ساتھ ملتفت ضرور ہی ہے کہ اگر ہمارے فنکر کا وجود ہے۔ جو زمانہ کے اندر ایک وقوفی و منظہری واقعہ ہوتا ہے تو واقعات اس کے طالب ہیں کہ یہی اور یہی متفکر ہو۔ ماورائی ایغویت نے نفسیات کی جو خدمت کی ہے وہ

اس کی وہ احتجاجات ہیں جو اس نے ہیوم کے اس نظریے کے خلاف کی ہیں جسمیں اس نے ذہن ایک گٹھا قرار دیا ہے۔ مگر یہ خدمت اچھی طرح سے انجام نہیں دی گئی۔ کیونکہ خود اینوئی گٹھے کے قائل ہیں اور اپنے گٹھے کے اندر وہ اس کو محض اپنی خاص ماورائی رسی سے جو محض اسی لئے ایجاد کی گئی ہے باندھ دیتے ہیں۔ علاوہ بر ایں وہ کچھ اس طرح سے گفتگو کرتے ہیں کہ گویا اس کا محض نا بندش سے باندھنے یا مربوط کرنے کا کام ختم ہو گیا ہو۔ اس سے کہیں زیادہ اہم فریضہ کے متعلق یعنی کسی ایسی شے کے پسند کرنے کے متعلق جس کو یہ باندھتی ہے اور اپناتی ہے وہ ہم کو ایک نقطہ بھی نہیں بتاتے۔ پس ماورائی گروہ کے متعلق میری جو رائے ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ ایسا گروہ ہے جس سے کم از کم نفسیات کو کچھ بھی حاصل نہیں ہوتا، اور جس کے بیانات کم از کم اینو کے متعلق ایسے ہیں جن کی وجہ سے ہم کو کسی طرح سے اپنے چشمہ فکر کے بیان کی نظر ثانی کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

اب میں مخالف بیانات کی بحث تقریباً کر چکا ہوں۔ ذات کے متعلق بہت کچھ لکھا گیا ہے۔ مگر جن مصنفین نے اس پر طبع آزمائی کی ہے ان کو یا تو انتہا پسند کہہ سکتے ہیں یا ان تین مذاہب میں سے کسی ایک کا نمائندہ کہہ سکتے ہیں جن کے متعلق ہم نے جوہریت انتلافیت یا ماورائیت کے سلسلے میں بحث کی ہے۔ خود ہماری رائے علیحدہ ہے اگرچہ اسکے اندر تینوں مذہبوں کے اہم عناصر موجود ہیں۔ ائتلافیت اور اسکے حریفوں میں کبھی جھگڑا نہ ہوتا اگر یہ ہر نبض فکر کی یہ منتشر ہوتے والی وحدت کو تسلیم کر لیتی۔ اور آخرالذکر یہ تسلیم کرنے پر تیار ہوتے کہ فنا ہونیوالی نبضات شعور یا ور کھ سکتی اور جان سکتی ہیں۔

اس کا خلاصہ ہم اس طرح سے کر سکتے ہیں کہ شخصیت دو عنصروں کے باہم وجود کو ظاہر کرتی ہے ایک معروضی شخص جس کو ایک آنی موضوعی خیال جانتا ہے اور اس کو زمانہ کے اندر مسلسل جاری رہنے والا تسلیم کرتا ہے آئندہ ہم فقط لنا اور انا تجربی شخصیت اور حکم لگانے والی فکر کے بجائے استعمال کریں گے۔

لنا کے اندر بعض تغیرات ہوئے ہیں جو ہماری توجہ کے محتاج ہیں۔

اول تو اگرچہ اس کے تمام تغیرات تدریجی ہوتے ہیں مگر رفتہ رفتہ یہ بہت

ہو جاتے ہیں۔ انا کا مرکزی حصہ محسوس کرنیوالا جسم اور سر کے تطابقات ہوتے ہیں جسم کے احساس میں عام جذبی نوا اور رجحانات بھی داخل ہیں کیونکہ در اصل یہ محض ایسی عادات ہیں جن کے مطابق عضوی افعال اور حسیات وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ ابتدائی عمر سے لے کر بڑھاپے تک احساسات کا یہ مجموعہ جو نہایت ہی غیر متغیر ہوتا ہے، نہایت ہی سست قسم کے تغیرات کا شکار رہتا ہے۔ ہماری جسمانی و ذہنی قوتیں کم از کم سرعت کے ساتھ تغیر پذیر ہوتی ہیں۔ ہمارے مقبوضات کا عارضی ہونا ایک مشہور واقعہ ہے۔

اس طویل جلوس کا مشاہدہ کرکے، انا جس قسم کی عینیت دریافت کرتا ہے وہ صرف اضافی ہو سکتی ہے۔ ایک نہایت ہی سست تبدل کی جسمیں کوئی مشترک جزو باقی رہجاتا ہے۔ یعنی ایسے سست تغیر کی جسمیں ہمیشہ کوئی مشترک جزو باقی رہجاتا ہے۔ ان سب میں سب سے عام اور سب سے غیر متغیر عنصر یہ ہوتا ہے، کہ انکی یادداشتیں ایک ہی ہوتی ہیں۔ ایک شخص کی موجودہ حالت اور اس کی جوانی میں کتنا ہی فرق کیوں نہ ہو، لیکن جوانی اور موجودہ حالت دونوں ایک ہی بچپن کی طرف لوٹتے اور اس کو اپنے سے منسوب کرتے ہیں۔

پس انا کو اپنے انا کے اندر جو عینیت ملتی ہے وہ کچھ ایسی شے ہوتی ہے کہ اس کے اندر کوئی خاص استواری نہیں ہوتی۔ یہ ایسی عینیت ہوتی ہے جیسی کہ ایک خارجی مشاہد واقعات کے ایک ہی مجموعے کے اندر محسوس کر سکتا ہے۔ ہم اکثر ایک شخص کی نسبت کہتے ہیں کہ اس میں تو اس قدر تغیر واقع ہو گیا ہے کہ اس کا پہچاننا مشکل ہے۔ انا کے یہ تغیرات جن کو انا پہچانتا اور تسلیم کرتا ہے اور خارجی طور پر جسے مشاہدہ کرنیوالے بھی تسلیم کرتے ہیں شدید و خفیف دونوں ہو سکتے ہیں۔ ان کی طرف یہاں کسی قدر توجہ کی ضرورت ہے۔

ذات کے تغیرات

ذوات کے تغیرات کو دو بڑی اقسام میں تقسیم کر سکتے ہیں۔

(۱) حافظہ کے تغیرات

(۲) موجودہ جسمی و روحی ذوات کے تغیرات۔

(۱) حافظہ کے تغیرات یا تو یادداشتوں کے محو ہو جانے پر مشتمل ہوتے ہیں، یا غلط یادداشتوں پر مشتمل ہوتے ہیں۔ بہر حال انا میں تغیر واقع ہو جاتا ہے، کیا کسی

شخص کو ایسی خطا کی یاد داشت میں سزا دیجا سکتی ہے، جو اس نے بچپن میں کی ہو، اور اس کو اب یاد نہ ہو۔ کیا اس کو ایسے جرایم کی سزا دی جا سکتی ہے، جو اس سے کی مدہوشی خواب خرامی یا کسی ایسی حالت میں سرزد ہوے ہوں، جو اس نے خود ارادۃً پیدا نہیں کی، اور جس کے متعلق کوئی یاد داشت باقی نہیں ہے۔ عقل سلیم کے مطابق قانون کہتا ہے در اصل اس کی اب وہ شخصیت ہی نہیں رہی ہے، جو پہلے تھی۔ حافظہ کے اندر نقائص انتہائی پیری کی حالت میں معمولاً پیدا ہو جاتے ہیں اور اس کا لسنا ان واقعات کے تناسب سے سکڑ جاتا ہے، جو حافظہ سے محو ہو جاتے ہیں۔

خواب میں ہم اپنے بیداری کے تجربات بھولجاتے ہیں۔ خواب میں بیداری کے تجربات ایسے معلوم ہوتے ہیں کہ گویا نہوں۔ اور اس کا عکس بھی صحیح ہے۔ عموماً مسمریزم کی حالت میں جو کچھ ہوتا وہ بیداری کی حالت میں بالکل یاد نہیں رہتا۔ اگرچہ جب اسی شخص کو پھر مسمریزم سے متاثر کیا جاتا ہے تو ممکن ہے اس کو گذشتہ بیخودی کے واقعات واضح طور پر یاد آجائیں، اور اس حالت میں ممکن ہے کہ بیداری کیحالت کے واقعات کو وہ بالکل بھول جائے۔ اس طرح پر تندرست ذہنی حالت لسنا کے مبادلہ کے قریب ہوتی ہے۔

ہم میں سے اکثر کے لئے غلط اور جھوٹی یاد داشتیں بھی اکثر وقوع میں آتی رہتی ہیں۔ جب کبھی یہ واقع ہوتی ہیں تو یہ لسنا کے شعور کو مسخ کر دیتی ہیں۔ اکثر اشخاص ایسے امور کے متعلق جو ان کے ماضی سے منسوب کئے جاتے ہیں شک میں ہوتے ہیں ممکن ہے انکو دیکھا ہو، ممکن ہے کیا ہو یا ممکن ہے انکو خواب میں نظر آیا ہو۔ یا محض تشکل ہو گیا ہو کہ انھوں نے ایسا کیا ہے۔ اکثر خواب کے واقعات نہایت پریشان کن طریق پر حقیقی زندگی کے واقعات میں بھی ملجاتے ہیں۔ اکثر غلط یاد داشت کا باعث ہمارے وہ بیانات ہوتے ہیں جو ہم اپنے تجربات کے متعلق اوروں سے کرتے ہیں اس قسم کے بیانات کو ہم ہمیشہ اصل حقیقت سے زیادہ آسان اور دلچسپ بنا دیا کرتے ہیں۔ ہم وہ بیان کرتے ہیں جو کچھ کہ ہم کو کہنا یا کرنا چاہئے تھا اور انکو چھوڑ جاتے ہیں جو کچھ کہ ہم نے واقعتاً کہا یا کیا تھا۔ اور ممکن ہے پہلی بار بیان کرتے وقت ہمیں اس فرق کا احساس بھی ہو۔ مگر بہت جلد افسانہ حقیقت کی اسکی جگہ سے

نکال کر باہر کر دیتا ہے اور اس کی جگہ تنہا حکمراں ہو جاتا ہے۔ ایسی حالت میں شہادت کے غلط ہونے کا یہ بہت بڑا سبب ہوتا ہے جہاں غیبت میں اور کسی طرح سے خلل نہیں ہوتا۔ خصوصاً جہاں کہیں کوئی حیرت انگیز واقعہ بیان کرنا مقصود ہوتا ہے تو کہانی اس جانب خود بخود مائل ہو جاتی ہے اور حافظہ افسانہ کا ساتھ دیتا ہے۔ ڈاکٹر کارپینٹر مس کا بے سے مندرجہ ذیل مثال کا اقتباس کرتے ہیں۔

"مصنفہ کو ایک نہایت راستباز دوست سے میز کے اٹھنے کا واقعہ سننے کا موقع ملا ہے۔ اس واقعہ کو بیان کرتے ہوئے انھوں نے نہایت وثوق کے ساتھ مجھے اس امر کا یقین دلایا کہ میز جب اس کے آس پاس ایک گز تک کوئی آدمی نہ تھا۔ خود بخود پھٹ گئی۔ مصنفہ کے یہ آخری واقعہ سمجھ میں نہ آیا اس پران خاتون نے اگرچہ انھیں اپنے بیان کی صحت پر کامل وثوق تھا اپنی اس یادداشت پر نظر ڈالنے کا وعدہ کیا جو انھوں نے اس واقعہ کے متعلق دس سال پہلے تیار کی تھی۔ اس یادداشت کے اندر یہ الفاظ واضح طور پر موجود تھے کہ میز پھٹ گئی اور چھ آدمیوں کے ہاتھ اس پر رکھے ہوئے تھے۔ ان کی یادداشت اور تمام امور کے متعلق بالکل صحیح تھی۔ صرف اس باب میں ان سے کامل غلطی ہوئی تھی۔

اس قسم کی کہانی کو مع کل تفصیلات کے کامل صحت کیساتھ سننا تقریباً ناممکن ہے۔ اگرچہ ہمیں شک نہیں کہ غیر ضروری تفصیلات ہی میں سب سے کم تغیر واقع ہوتا ہے۔ ڈکنس اور بلیزیاک کے متعلق یہ مشہور ہے کہ وہ اکثر اپنے افسانوں میں اپنے تجربات خلط ملط کر دیا کرتے تھے۔ ہر شخص کو ہماری اس خانی خاک کا کوئی نہ کوئی ایسا نمونہ معلوم ہوگا جو اپنی شخصیت کے اور اپنی آواز کے خیال میں اسقدر مست ہوگا کہ جب اسکی سوانح عمری کا سوال ہوگا تو صداقت کا خیال بھی نہ کرسکتا ہوگا۔ پسندیدہ بے ضرر جملہ ارجے وہی کیا تجھے اس فرق کا کبھی احساس تھوگا جو تیری حقیقی اور خیالی ذات کے اندر رہے۔

جب ہم تغیرات حافظہ سے آگے بڑھتے ہیں اور موجودہ ذات کے غیر معمولی تغیرات کی طرف متوجہ ہوتے ہیں تو اور زیادہ اہم اختلالات سے سابقہ پڑتا ہے یہ تغیرات بیانی نقطہ سے تین اہم اقسام میں منقسم ہوتے ہیں لیکن بعض

واقعات ایسے ہیں جنہیں دو یا زائد اقسام کی خصوصیات جمع ہوتی ہیں۔ شخصیت کے ان تغیرات و اسباب کے متعلق ہمارا علم اسقدر محدود ہے کہ اس تقسیم کو بہت زیادہ اہم خیال نہ کرنا چاہئیے۔ یہ اقسام حسب ذیل ہیں۔

(۱) مجنونانہ اوہام

(۲) ذوات تبادلہ یا انقلاب شخصیت

(۳) آسیب یا سائے۔

(۱) جنون میں ماضی کے متعلق اکثر ایسے وہم ہوتے ہیں جو مرض کی نوعیت کے اعتبار سے رنج آمیز و مسرت خیز ہو سکتے ہیں۔ لیکن شخصیت کے بدترین تغیرات وہ ہوتے ہیں جو موجودہ حسیت کی خرابی کی بنا پر ایسی تسویق کی بدولت ہوتے ہیں جو ماضی کو تو کسی طرح سے متاثر نہیں کرتی لیکن مریض میں یہ خیال پیدا کر دیتی ہے کہ اسکی موجودہ ذات بالکل ایک نئی شخصیت ہے۔ عموماً کچھ اسی قسم کا تغیر اسوقت رونما ہوتا ہے جب کل سیرت میں بسرعت تمام عقلی و ارادی وسعت پیدا ہوتی ہے اور جو عموماً بلوغ کے کچھ بعد ہوتی ہے۔ مرضیاتی حالات اسقدر دلچسپ ہیں کہ ان کا اگر ذرا تفصیل کے ساتھ ذکر کیا جائے تو بیجا نہ ہوگا۔

مسٹر بٹ کہتے ہیں کہ ہماری شخصیت کی بنیاد زندگی کا وہ احساس ہوتا ہے جو اپنی دائمی موجودگی کی بنا پر پائین میں پڑا رہتا ہے۔

"اس کو بنیاد اس لئے کہتے ہیں کہ یہ ہمیشہ موجود رہتا ہے ہمیشہ سرگرم عمل رہتا ہے آرام و سکون سے ناآشنا اور خواب و بیہوشی سے مبرا ہے جان کے ساتھ اور تاحیات رہتا ہے بلکہ زندگی ہی کی ایک صورت ہوتا ہے۔ یہ اس ذہنی شعور لنیا کے سہارے کا کام دیتا ہے جس سے حافظے کی تعمیر ہوتی ہے۔ یہ اپنے اور اجزا کے مابین ائتلاف و ارتباط کا واسطہ ہوتا ہے۔ ذرا دیر کے لئے فرض کرلو کہ ہمارے لئے یہ ممکن ہوتا کہ ہم اپنے جسم کو بدل کر اسکی جگہ نیا جسم لے آیا کرتے ڈھانچہ اوعیہ احشا عضلات جلد ہر شئے نئی ہو جاتی صرف ایک نظام عصبی پرانا رہجاتا جس میں ماضی کی یادداشت کا خزانہ جمع ہوتا۔ اسمیں شک نہیں کہ ایسی حالت میں خلاف عادت حسوں کی آمد سے سخت ابتری واقع ہوا کرتی۔

قدیم احساس وجود نظام عصبی پر منقش ہوگا اور جدید احساس وجود جو اپنی واقعیت وجدت کے ساتھ سرگرم عمل ہوگا، ان کے مابین ناقابل بیان اختلاف واقع ہوا کریگا۔" دماغی بیماری کے آغاز میں ایسی حالت ہوتی ہے جو اس کے بہت کچھ مشابہ ہے۔

نئی حسوں کے جم غفیر اور ایسے تصورات و تسویقات سے جن کا مریض کو اس سے پہلے کبھی تجربہ نہیں ہوا تھا سے سابقہ پڑتا ہے مثلاً خوف ارتکاب جرم دشمنوں کے تعاقب وغیرہ کے استحضارات ہوتے ہیں۔ ابتدا تو یہ قدیم و معمولی لنا کے مقابلہ میں نمایاں معلوم ہوتے ہیں اور مریض اس نئی ذات کی عجیب و غریب حیرت انگیز وقابل نفرت "تو" سے تعبیر کرتا ہے۔ اکثر جب ان کا احساس کے سابقہ حلقوں پر حملہ ہوتا ہے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا پرانی ذات پر کوئی تاریک اور مجبور کردینے والی قوت مستولی ہو رہی ہے اور اس کے واقعات مریض پر نہایت بیہودہ تمثالات کے ذریعہ سے ظاہر ہوتے ہیں۔ اس دوئی اس نئی ذات کی پرانی ذات کے ساتھ کشمکش کے ہمراہ ایک المناک ذہنی کشمکش ہوتی ہے جس کے ساتھ جوش اور شدید قسم کے جذبی ہیجان ہوتے ہیں عام طور پر جو یہ دیکھا جاتا ہے کہ ذہنی بیماری کی ابتدائی حالت میں کوئی نہ کوئی جذبی تغیر ہوتا ہے خصوصاً رنج انگیز قسم کا تو اس کا باعث یہی ہوتا ہے اب اگر وہ دماغی شکایت جو اس غیر معمولی سلسلۂ تصورات کا فوری باعث ہے رفع ہوئی تو یہ سلاسل جاگزیں ہو جاتے ہیں۔ ممکن ہے یہ رفتہ رفتہ ان سلاسل تصورات کے ساتھ بھی ائتلافات قائم کرلے جو قدیم ذات کی خصوصیت تھے یا دماغی مرض کی ترقی سے قدیم ذات کے بعض حصے ہمیشہ کے لئے فنا ہو جائیں جس سے تھوڑا تھوڑا کر کے دونوں لناؤں کی مخالفت کم ہو جائے اور جذبی طوفان کم ہو جائیں لیکن اسوقت تک خود قدیم لنا کی تردید ہو جاتی ہے اور اس کو وہ ائتلاف اپنے اندر غیر معمولی عناصر احساس وارادہ داخل کرلینے کی بنا پر ایک دوسری ذات میں بدل دیتے ہیں۔ ممکن ہے مریض خاموش ہو جائے اور اس کا فکر منطقی اعتبار سے صحیح ہو، لیکن اس میں مریضانہ اور غلط تصورات ہمیشہ موجود ہوتے ہیں اور ان کے ساتھ بے قابو مقدمات کے طور پر ان کے ائتلاف

بھی ہوتے ہیں اور اب وہ شخص پہلا شخص نہیں رہتا بلکہ نیا شخص بنجاتا ہے اور اُس کی قدیم ذات بدل جاتی ہے۔

لیکن مریض شاذ و نادر ہی اپنی حالت کو اس طرح سے بیان کرتا ہے اور جبتک نئی جسمانی حسیں غالب نہیں آجاتیں یا پرانی حسیں بالکل مغلوب نہیں ہو جاتیں اسوقت تک اس کو سکون نہیں ہوسکتا محض نظر یا سماعت یا تسویق کے انتقالات کی بہت جلد عادت ہو جاتی ہے اور ان سے انا کی وحدت میں خلل محسوس نہیں ہوتا۔

اب یہ بات کہ جسمانی حسیت کے وہ اختلال کونسے ہوسکتے ہیں جو ان تناقضات کا باعث ہوتے ہیں اس کو عموماً ایک صحیح الدماغ آدمی نہیں سمجھ سکتا بعض مریضوں کو ایک دوسری ذات کا احساس ہوتا ہے جو ان کے لئے انا کے تمام خیالات کا اعادہ کرتی ہے بعض جنہیں سے کچھ تو تاریخ میں بہت مشہور ہیں اپنے اندر شیاطین پاتے ہیں اور یہ ان سے بولتے اور جواب پاتے ہیں بعض یہ محسوس کرتے ہیں کہ کوئی شخص انکے خیالات ان کیلئے پیدا کرتا ہے بعض یہ محسوس کرتے ہیں کہ میرے دو جسم ہیں جو دو مختلف پلنگوں پر بیٹھے ہوئے ہیں بعض مریضوں کو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ گویا ان کے جسم کے بعض اجزا دانت دماغ معدہ وغیرہ جاتے رہے ہیں بعض اپنے جسم کو لکڑی کا یا شیشے یا مکھن کا سمجھنے لگتے ہیں یا اس کو ذات متکلم سے بالکل ایک علیحدہ شے سمجھتے ہیں۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مریض کے جسم کے حصوں کے اندر تعلق نہیں رہتا۔ اور ان کے متعلق یہ خیال ہوتا ہے کہ یہ دوسرے شخص کے ہیں اور ان کو حرکت دینے والا ہمارا دشمن ہے اس طرح ممکن ہے کہ وہ اپنا ہاتھ بائیں سے اس طرح لڑے جس طرح ایک دشمن دوسرے دشمن سے لڑتا ہے۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مریض اپنے غل و شور کو دوسرے کا سمجھتا ہے اور اس کے ساتھ ہمدردی کرتا ہے۔ دیوانگی و جنون کے متعلق جو کتابیں ہیں ان میں اس قسم کے اوہام کے متعلق صدہا مثالیں ملیں گی۔ موسیو ٹین ڈاکٹر کریسٹر کے ایک مریض کی تکالیف کا حال لکھتے ہیں جو انھوں نے خود مریض سے سُنا تھا جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ کس قدر اچانک انسان کیحالت عام انسانوں کی حالت سے بالکل مختلف ہو جاسکتی ہے۔

"پہلے یا دوسرے دن کے بعد ایسی حالت ہوئی کہ میرے لئے اپنے نفس کا مشاہدہ و تحلیل مفقتوں کے لئے ناممکن ہو گیا۔ تکلیف حد سے زیادہ پریشان کن تھی۔

اوائل جنوری تک میں اس قابل نہ ہو سکا کہ اپنی حالت کو بیان کر سکوں . . . . ایک بات مجھے اچھی طرح سے یاد ہے اور وہ یہ کہ میں تنہا تھا مجھے بصری تکالیف کی پہلے ہی سے شکایت تھی کہ دفعتہً مجھے یہ تکلیف نمایاں طور پر شدید ہوتی ہوئی معلوم ہوئی۔ گرد و پیش کی اشیا دفعتہً چھوٹی ہو گئیں اور ایسا معلوم ہوا کہ وہ دفعتہً مجھ سے دور ہوتی چلی جا رہی ہیں۔ آدمیوں کے متعلق بھی یہی محسوس ہو رہا تھا۔ ایسا معلوم ہوتا تھا کہ خود میں ان چیزوں سے بہت دور ہوں۔ میں نے اپنے اوپر حیرت و استعجاب سے نظر ڈالی۔ دنیا مجھ سے بھاگی چلی جا رہی تھی . . . . اسکے ساتھ میں نے یہ محسوس کیا کہ میری آواز مجھ سے بہت زیادہ دور ہوتی جا رہی ہے۔ اور میری آواز نہیں معلوم ہوتی۔ میں نے زمین پر پاؤں مارا اور اس کے دھکے کو محسوس کیا لیکن یہ دھکا بھی محض فریب حواس معلوم ہوا جس کی وجہ یہ نہ تھی کہ زمین نرم ہو، بلکہ مجھے یہ معلوم ہوتا تھا کہ گویا مجھ میں وزن بالکل نہیں رہا ہے . . . . . . اشیا دور ہی نہیں بلکہ چپٹی بھی معلوم ہوتی تھیں۔ جب میں کسی سے گفتگو کرتا تھا تو مجھے اسکی شکل ایسی معلوم ہوتی تھی گویا کاغذ کی ایک تصویر کاٹ لی گئی ہے۔ یہ حس بوقفات دو سال تک رہی۔ کبھی یہ محسوس ہوتا تھا کہ میری ٹانگیں میری نہیں ہیں۔ یہی حال بازوؤں کے متعلق بھی ہوتا تھا۔ سر کے متعلق مجھے ایسا محسوس ہوتا تھا کہ گویا اسکا وجود ہی نہیں رہا ہے . . . . . . مجھے ایسا معلوم ہوتا تھا کہ میں مشین کی طرح خود بخود حرکت کرتا ہوں اور مجھے کوئی خارجی قوت چلاتی ہے۔ میرے اندر ایک نئی ذات اور ایک نیا وجود تھا جو مجھے اپنی قدیم شخصیت کا حصہ معلوم ہوتا تھا لیکن قدیم شخصیت نو وارد شخصیت میں کوئی حصہ نہ لیتی تھی۔ مجھے خود سے یہ کہنا اچھی طرح سے یاد ہے کہ اس نئی شخصیت کی تکالیف میرے لئے کوئی وقعت نہیں رکھتیں ہیں کبھی ان اوہام و شبہات کا شکار تو نہیں ہوا ہوں لیکن میرا ذہن نئے ارتسامات کی تصحیح کرنے سے اکثر تھک جایا کرتا تھا اور میں اپنے آپ کو چھوڑ دیتا اور اس نئے وجود کی تکلیف دہ زندگی بسر کرنے لگتا تھا۔ مجھے اس کی بہت آرزو تھی کہ اپنی قدیم دنیا کو پھر دیکھوں اور اپنی شخصیت کو پھر پالوں یہی آرزو مجھے اپنے کو ہلاک کرنے سے باز رکھتی تھی۔ میری

شخصیت بدل گئی تھی اور میں اس نئی شخصیت سے نہایت نفرت کرتا تھا۔ یہ میرے لئے نہایت مکروہ تھی۔ یہ بلاشبہ ایک دوسری شخصیت تھی جس نے میرے اعمال وافعال اختیار کر لئے تھے"

اس قسم کی صورتوں میں انانیتی طور پر غیر متغیر رہتا ہے، اور انا میں تغیر واقع ہوتا ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ جب تک مریض کا حافظہ صحیح رہتا ہے، اس کے موجودہ شعور کو قدیم اور جدید انا دونوں کا وقوف ہوتا ہے، صرف اس خارجی حلقے میں عجیب وغریب قسم کی پیچیدگیاں پیدا ہو جاتی ہیں جس سے پہلے نہایت ہی سادگی کے ساتھ شناخت اور انائی انتسابات میں مدد ملا کرتی تھی۔ اس کو ماضی وحال کے جو وقوف ہوتے ہیں وہ متحد نہیں ہوتے۔ میرا قدیم انا کہاں ہے؟ یہ نئی شے کیا ہے؟ کیا یہ دونوں ایک ہی ہیں؟ یا دو ہیں؟ ان سوالات کا وہ کسی نظریے سے جواب دے مگر یہی باتیں اس کی مجنونانہ زندگی کی ابتدا ہوتی ہیں۔

ایک واقعہ جس سے میں ٹیکوسبری کے ڈاکٹر سی جے فشر کے واسطے سے واقف ہوں، انکی غالباً اس طرح سے ابتدا ہوئی تھی۔ بر ڈیکٹ الف کئی سال سے مجنون تھی، اور ہمیشہ اپنی مفروضہ ذات کے متعلق چوہے کے نام سے گفتگو کرتی تھی اور مجھ سے چھوٹے چوہے کے دفن کرنے وغیرہ کی درخواست کرتی تھی اپنی حقیقی ذات کا وہ صیغہ واحد غائب میں اچھی عورت کے نام سے گفتگو کرتی تھی، اور کہتی تھی کہ اچھی عورت ڈاکٹر الف کو جانتی اور ان کے کام کاج کیا کرتی تھی وغیرہ۔ بعض اوقات وہ افسردگی سے پوچھا کرتی تھی کیا تمہاری رائے میں اچھی عورت پھر کبھی لوٹے گی۔ وہ سوزن کاری بننے اور کپڑا دھونے میں مصروف رہتی تھی اور اپنا کام یہ کہکر دکھایا کرتی تھی کیا یہ کام صرف چوہے ہی کے لائق نہیں ہے۔ پستی اور مرض کی زیادتی کے زمانے میں وہ خود کو عمارتوں کے نیچے چھپایا کرتی تھی اور سوراخوں میں گھسنے کی کوشش کرتی تھی۔ اور جب ہم اس تک پہونچ جائے تو وہ کہتی ہیں تو چوہیا ہوں اور بس مرنا چاہتی ہوں۔

(۲) تغیر شخصیت کی سادہ اقسام حافظے کے بطلان پر مبنی ہوتی ہیں۔ اگر کوئی شخص اپنے ملنے کے اوقات مواعید معلومات وعادات کو بھول جائے تو

وہ اپنی پہلی شخصیت کے مطابق نہیں رہتا۔ اب یہ کہ کس حالت میں اس کے متعلق یہ کہا جائے گا کہ اسکی شخصیت بدل گئی ہے؟ اس کا انحصار شدت پر ہے۔ لیکن دو شخصیت یا تغیر پذیر شخصیت کے مرض میں حافظہ دفعتہً بالکل باطل ہوجاتا ہے اور عموماً اس سے پہلے بیہوشی اور غفلت کا زمانہ کم وبیش مدت تک رہتا ہے۔ تنویم کی بیہوشی میں ہم نہایت آسانی کے ساتھ شخصیت بدل سکتے ہیں۔ موضوع سے یا تو یہ کہدیا جاتا ہے کہ فلاں تاریخ سے فلاں تاریخ تک جو کچھ واقع ہوا ہے اس سب کو بھول جائے۔ اس صورت میں گویا وہ از سر نو بچہ ہوجاتا ہے، اس سے کہا جاتا ہے کہ تمہاری شخصیت بھی بالکل نئی ہوگئی ایسی حالت میں وہ اپنی زندگی کے تمام واقعات بھولجاتا ہے۔ اور نئی سیرت کو اتنی ہی شد ومد سے اختیار کرلیتا ہے جس قدر کہ اس کا نقل وتقلید کا تمثل زیادہ ہوتا ہے۔ لیکن حالت مرض میں انقلاب خود بخود ہوتا ہے۔ سب سے مشہور واقعہ غالباً فیلیڈا کا ہے جو ڈاکٹر اعظم ساکن بورڈو کے زیر علاج تھی۔ چودہ سال کی عمر میں یہ لڑکی ثانوی حالت میں منتقل ہونے لگی، جس سے اس کے رجحان وسیرت میں کچھ ایسا تغیر رونما ہونے لگا، گویا بعض موانع جو پہلے موجود تھے اب دفعتہً دور ہوگئے ہیں۔ ثانوی حالت میں اس کو پہلی حالت یاد تھی لیکن اس سے جب وہ پھر پہلی حالت میں منتقل ہوئی تو اس کو دوسری حالت کے متعلق کچھ یاد نہ تھا۔ چوالیس سال کی عمر میں ثانوی حالت (جو بحیثیت مجموعی پہلی حالت سے بہتر تھی) پہلی حالت پر اسقدر غالب آگئی کہ اس کا زیادہ تر وقت ثانوی حالت میں گذرنے لگا۔ اس حالت میں اس کو وہ واقعات تو یاد رہتے تھے جو پہلی حالت میں گذرتے تھے۔ لیکن جب پہلی حالت اسپر طاری ہوجاتی تھی تو اس وقت اسکی حالت نہایت ہی قابل رحم ہوتی تھی جس میں کہ وہ دوسری حالت کے واقعات بالکل بھولجاتی تھی۔ مثلاً ایک مرتبہ وہ گاڑی میں ایک جنازے کی مشایعت کے لئے جارہی تھی کہ ناگاہ یہ تغیر واقع ہوگیا۔ اور آپ اُس کو خبر نہ رہی کہ میرے کونسے دوست نے انتقال کیا ہے۔ ایک بار وہ دوسری حالت کی ابتدا میں حاملہ ہوئی۔ جب پھر پہلی حالت اس پر طاری ہوئی تو اس کو علم نہ تھا کہ یہ حمل کیونکر ہوا ہے بعض اوقات اُس کو اس تغیر کی بنا پر نہایت ہی شدید پریشانی لاحق ہوتی

تھی یہاں تک کہ ایک مرتبہ تو وہ خودکشی پر آمادہ ہو گئی تھی۔

ایک اور مثال لو۔ ڈاکٹر رجبر ایک مصروع کا حال بیان کرتے ہیں۔ اس شخص کی عمر کے سترہ سال اس طرح پر بسر ہوئے تھے کہ کبھی تو وہ آزاد ہوتا تھا اور کبھی قید خانہ یا پاگل خانے میں بند ہوتا تھا۔ معمولی حالت میں اس کی سیرت میں کوئی خرابی نہ ہوتی تھی لیکن ایسے زمانے بھی آتے رہتے تھے جب وہ اپنے گھر سے نکل جاتا تھا اور ایک چور اور آوارہ گرد کی زندگی بسر کرتا تھا۔ جیل خانہ ہوتا تھا صرع اور ہیجان کے دورے پڑتے تھے تارض کا ملزم بنتا تھا اور اس کو اپنی یہ غیر معمولی حالتیں جو اس کی تمام بدبختیوں کا باعث ہوا کرتی تھیں کبھی یاد نہ رہتی تھیں ڈاکٹر رجبر کہتے ہیں کہ خود مرگی کا اس قدر اثر نہیں پڑا جس قدر اس شخص کا اثر پڑا ہے جس کے متعلق یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ وہ صحیح معنی میں ماضی کا شعور رکھتا بھی تھا یا نہیں۔ ۔ ۔ ۔ درحقیقت کسی شخص کا اپنے آپ کو کسی ذہنی حالت میں خیال کرنا ہی ناممکن ہے۔ اس نے آخری جرم کا ارتکاب نیورمبرگ میں کیا تھا۔ اس کو اس کا کچھ حال معلوم نہ تھا۔ اس نے اپنے آپ کو پہلے عدالت اور پھر اسپتال میں دیکھا لیکن وہ ضعیف حد تک بھی یہ نہ سمجھ سکا کہ میں یہاں کیوں لایا گیا ہوں۔ یہ تو وہ جانتا تھا کہ اس پر مرگی کے دورے پڑتے تھے۔ مگر اس کو اس امر کا یقین دلانا مشکل تھا کہ وہ گھنٹوں بیہوش اور غیر معمولی حرکات کرتا رہتا ہے۔

دوسرا واقعہ میری رینالڈس کا ہے جس کو حال ہی میں ڈاکٹر ویرمچل نے پھر شائع کیا ہے۔ یہ غبی اور افسردہ خاطر نوجوان عورت ۱۸۱۱ء میں پنسلوینیا کے جنگل میں رہتی تھی۔

ایک روز صبح کو اپنے مقررہ وقت پر بیدار نہ ہوئی۔ بہت دیر کے بعد جگانے کی کوشش کی گئی تو جاگی نہیں۔ اٹھارہ یا بیس گھنٹہ سونے کے بعد وہ بیدار ہوئی۔ لیکن غیر فطری شعور کی حالت میں۔ اس کا حافظہ باطل ہو گیا تھا۔ عملی طور پر وہ ایسی معلوم ہوتی تھی کہ گویا وہ ابھی دنیا میں آئی ہے۔ ماضی کے تجربات میں سے جو کچھ اس کے پاس رہ گیا تھا وہ چند الفاظ کے ادا کرنے کی قوت تھی اور یہ اس قدر جبلی تھی جس قدر کہ بچے کا رونا جبلی ہوتا ہے۔ کیونکہ پہلی بار جو الفاظ اس نے کہے ان کے مطابق اس کے ذہن

اندر کوئی تصور نہ تھا۔ جب تک اس کو ان کے معنی نہیں بتائے گئے یہ اس کیلئے بے معنی آوازیں تھیں۔

"اس کی آنکھیں درحقیقت دنیا کو پہلی بار دیکھ رہی تھیں۔ پرانی چیزیں نظر دل سے غائب ہو چکی تھیں تمام چیزیں نئی ہو گئی تھیں وہ اپنے والدین بھائی بہنوں کو نہ تو پہچانتی تھی اور نہ ان کو اپنا تسلیم کرتی تھی۔ وہ کہتی تھی کہ نہ تو ان کو میں نے پہلے دیکھا ہے نہ میں انکو پہلے سے جانتی ہوں۔ مجھے کبھی یہ علم نہ تھا کہ یہ اشخاص دنیا میں بھی ہیں یا نہیں۔ پہلی بار ان سے اس کو ملایا گیا ہے۔ اپنے گرد وپیش سے وہ بالکل اجنبی تھی مکان کھیت جنگل پہاڑ وادیاں چشمے سب اس کے لئے نئی چیزیں تھیں۔ مناظر دشت سے وہ بالکل ناآشنا تھی۔

اس کو اس امر کا خفیف ترین علم بھی نہ تھا کہ وہ اس لمحے سے پہلے جس میں کہ وہ پراسرار خواب سے بیدار ہوئی ہے کبھی دنیا میں تھی بھی۔ مختصر یہ کہ وہ ایسا بچہ بن گئی تھی جو ابھی پیدا ہوا ہو مگر بلوغ کی حالت میں پیدا ہوا اور فطرت کے عمدہ مناظر سے لطف اندوز ہو سکتا ہو۔"

پہلا سبق تو اس کو یہ دیا گیا کہ اس کے گرد وپیش جو لوگ ہیں ان سے وہ کیا قرابت رکھتی ہے۔ اور انکی وجہ سے کونسے فرائض اس پر عائد ہوتے ہیں۔ یہ اس نے نہایت آہستہ آہستہ سیکھا اور حقیقت یہ ہے کبھی نہ سیکھا کم از کم قرابتی تعلقات کو کبھی تسلیم نہ کیا۔ جن لوگوں سے اس کی پہلے سے شناسائی تھی ان کو اجنبی اور دشمن خیال کرتی تھی اور وہ یہ کہتی تھی کہ میں ان میں کسی عجیب وغریب و ناقابل بیان طریقہ پر آگئی ہوں مگر یہ کہ وہ کہاں سے آئی ہے اور انکی پہلی زندگی کس قسم کی تھی۔ یہ عقدہ اس کے لئے کبھی حل نہوا۔"

دوسرا سبق یہ تھا کہ اس لکھنے پڑھنے کا فن دوبارہ تعلیم کرنے کی ضرورت تھی۔ اس سے کافی مناسبت کا اظہار ہوا اور چند ہی ہفتے میں اس نے آسانی کے ساتھ لکھنا اور پڑھنا از سر نو سیکھ لیا۔ اپنے نام کی نقل کرتے وقت جو اس کے بھائی نے پہلی مشق کے طور پر لکھ دیا تھا اس قلم کو نہایت ہی بے ڈھنگے پن سے ہاتھ میں لیا اور عبرانی انداز میں داہنے سے بائیں جانب نقل کرنے لگی۔ گویا کہ وہ کسی مشرقی سرزمین

سے تو فی گئی ہے

دوسری قابل غور بات اس کے اندر وہ تغیر تھا جو اس کے رجحان کے اندر
واقع ہو گیا تھا۔ بجائے افسردہ خاطر ہونے کے وہ اس وقت نہایت درجہ خوش
تھی۔ خاموش اور الگ تھلگ رہنے کے بجائے وہ اب ملنسار بن گئی تھی۔ اس کی
طبیعت غرضیکہ بالکل بدل گئی تھی۔ ثانوی حالت کے زمانے میں اسے ملنے جلنے
کا بے حد شوق تھا، اور فطری مناظر کی تو وہ عاشق تھی پہاڑوں، دریاؤں جنگلوں
آبشاروں سے اس کو بہت محبت ہو گئی تھی۔ وہ صبح کو گھر سے نکل جایا کرتی تھی یا تو
پیدل یا گھوڑے پر اور رات تک کل علاقہ میں گھومتی پھرا کرتی تھی۔ اس کو کچھ
اس کا بھی لحاظ نہیں ہوتا تھا، کہ وہ راستے رہے یا جنگل میں بغیر کسی راستے کے جا رہی
ہے۔ اس طرف کا رجحان دوستوں کی نصیحت سے ممکن ہے بہت بڑھ گیا ہو کیونکہ
وہ اس کو اس طرز زندگی سے روکنا چاہتے تھے جس کی بنا پر وہ ان کو اپنا دشمن
سمجھنے لگی اور ان سے الگ رہنے ہی کو اس نے زیادہ بہتر خیال کیا۔"

"اس کو خوف مطلق نہ رہا تھا، کیونکہ جنگلوں میں ریچھ اور گیندوے بکثرت تھے
اور ریٹل اسنیک اور کاپرہیڈ ہر جگہ مارے مارے پھرتے تھے۔ اس کے دوستوں
نے اس سے حقیقت کا اظہار کیا مگر اس کا صرف یہ اثر ہوا کہ وہ ایک حقارت آمیز
ہنسی ہنسی اور کہنے لگی میں کہ میں جانتی ہوں کہ تم مجھے ڈرا کر گھر میں بٹھانا چاہتے ہو،
مگر تمہیں خبر نہیں کہ میں اکثر تمہارے ریچھوں کو دیکھتی ہوں اور یقین کامل ہے کہ وہ
کالے خنزیروں سے زیادہ نہیں ہیں۔"

ایک روز شام کے وقت جب وہ صحرا نوردی کرکے لوٹی تو اس نے مندرجہ ذیل
واقعہ بیان کیا۔ آج میں تنگ راستے پر جنگل میں جا رہی تھی، ایک بڑا سیاہ جنگلی
سور مشرق کے جھنڈ میں سے نکلا اور میرے آگے آکر کھڑا ہو گیا۔ میں نے ایسا بیہودہ
سیاہ سور اس سے پہلے نہیں دیکھا تھا۔ یہ اپنے پچھلے پیروں پر کھڑا ہو گیا اور مجھے دانت
دکھانے لگا۔ گھوڑا ٹھہر گیا اور آگے بڑھنے کا نام ہی نہ لیتا تھا۔ میں نے اس سے کہا تو
بیوقوف ہے۔ ایک سور سے ڈرتا ہے۔ میں نے اس کو چابک لگا کر آگے بڑھانے کی
کوشش کی لیکن وہ آگے نہ سرکا بلکہ اس نے پیچھے لوٹ جانا چاہا۔ میں نے سور سے

کہا کہ راستے سے ہٹ جائے مگر اس نے میرے کہنے کی پروا نہ کی۔ اس پریں نے کہا اگر تو بات سے نہ جائے گا تو پھر میں لات سے کام لوں گی۔ میں گھوڑے سے اتری اور ایک لکڑی لیکر اس کی طرف چلی جب میں بالکل قریب پہونچ گئی تو یہ پھر چاروں پاؤں پر کھڑا ہوا اور آہستہ آہستہ میٹھی چال سے لوٹا اور ہر چند قدم کے بعد پیچھے پھر کر غراتا اور دانت دکھاتا تھا۔ پھر میں اپنے گھوڑے پر سوار ہوئی اور آگے بڑھی،،۔

اس طرح یہ سلسلہ پانچ ہفتہ تک جاری رہا کہ ایک روز صبح کو وہ بہت دیر تک سوتی رہی اور بیداری پر وہ اپنی اصلی حالت میں آگئی۔ اس نے اپنے والدین اور بھائی بہنوں کو اس طرح پہچانا کہ گویا کچھ ہوا ہی نہو۔ اور فوراً گھر کے روزمرہ کے فرائض انجام دینے لگی۔ جو اس نے پانچ ہفتے پہلے تجویز کر رکھے تھے۔ اسے یہ دیکھ کر بہت حیرت ہوئی کہ ایک رات نے (پانچ ہفتہ کو وہ ایک رات سمجھے ہوئے تھی) اس کے اندر اتنا تغیر پیدا کر دیا ہے۔ اب فطرت اس کو بالکل مختلف معلوم ہوتی تھی۔ اس کے ذہن میں ان سر چکرا دینے والے مناظر کا شائبہ تک نہ تھا، جن میں سے وہ گذر رہی تھی۔ اپنی صحرا نوردیوں، اپنی بذلہ سنجیوں کو یک لخت بھول گئی تھی، اس کے والدین نے دیکھا کہ یہ اب ان کی وہی بیٹی ہے، اور اس کے بہن بھائیوں نے پہچانا کہ یہ وہی بہن ہے، جو پانچ ہفتہ پہلے تھی۔ اب اس کو وہ تمام علم تھا جو اس کو اس تغیر سے پہلے اپنی پہلی حالت کے اندر تھا اور اس کے اندر کسی قسم کی کمی نہ تھی لیکن جو کچھ معلومات اس کو اس متغیر حالت میں ہوئیں تھیں وہ محو ہو گئی تھیں مگر وہ محو بھی نہ ہوئی تھیں بلکہ نئے خزانے کے اندر آئندہ استعمال کے لئے چھپا دی گئی تھیں جو اسوقت اسکی نظر سے اوجھل تھا۔ اس میں شک نہیں کہ اس کی فطری عادت پلٹ آئی تھی۔ اس سے جو یہ واقعات بیان کئے گئے اس سے اسکی افسردگی میں اضافہ ہو گیا۔ اس حالت پر ایک زمانہ گذر گیا اور یہ امید کیجانے لگی کہ ان پانچ ہفتے کے پراسرار واقعات کا اب پھر اعادہ نہو گا مگر یہ امید برآنے والی نہ تھی چند ہفتے کے بعد وہ نہایت ہی غفلت کی نیند سو گئی" اب جو یہ بیدار ہوئی تو دوسری حالت میں۔ اور اس نے اپنی اس زندگی کو ان پانچ ہفتوں کی زندگی سے ملا لیا۔

اب وہ نہ بیٹی تھی اور نہ بہن تھی۔ اب جو کچھ اس کو علم تھا وہ صرف اس قدر کہ جو اس نے گذشتہ پانچ ہفتے کے اندر حاصل کیا تھا۔ اس کو درمیانی زمانے کا کوئی علم نہ تھا۔ دو زمانے جن کے مابین بہت کافی مدت حائل تھی مل گئے۔ اور اس کے متعلق اس کا یہ خیال تھا کہ یہ صرف ایک شب کا وقفہ تھا۔

اس حالت میں وہ اپنی کیفیت کو پوری طرح نہ سمجھ سکی مگر اس کے اندر اس قدر جہل و شوخی پیدا ہو گئی تھی اس کا اس پر کوئی اثر نہ ہوا۔ بلکہ اس کے برعکس اس سے اس کی شگفتگی میں اضافہ ہو گیا۔ اور یہ باقی تمام چیزوں کی طرح سے مسرت کی بنیاد بنگئی ایک حالت سے دوسری حالت میں جو وقفات سولہ سال تک یہ تغیرات ہوتے رہے لیکن آخرکار پینتیس یا چھتیس سال کی عمر میں مستقل طور پر دوسری حالت میں منتقل ہو گئی ایسی حالت میں اس نے اپنی زندگی کے گذشتہ پچیس سال گزارے ہیں۔

لیکن میری رینلڈس کی دونوں حالتوں کا جذباتی اختلاف رفتہ رفتہ محو ہو جاتا ہے۔

«شوخ ہشیار و زندہ دل عورت ہے جو ہنسی مذاق کی بہت شوقین اور بیہودہ اعتقادات اور مبہم توہمات کا شکار تھی، ایسی عورت میں جو شگفتہ مزاجی اور ملنے جلنے کو دوست رکھتی تھی، مگر جس میں اس قدر سنجیدگی اور متانت پیدا ہو گئی تھی کہ وہ سنجیدہ و کارآمد عورت بنگئی، رفتہ رفتہ تغیر ہوا تھا۔ دوسری حالت میں جو اس کا آخری پچیس سال کا عرصہ گذرا ہے اس میں وہ نہ اپنی پہلی حالت کی طرح سے افسردہ و پژمردہ تھی اور نہ دوسری حالت کے ابتدائی ایام کی طرح شوخ و شنگ تھی۔ اس کے خاندان کے بعض لوگوں کا یہ خیال تھا کہ یہ اس کی تیسری حالت ہے۔ اس وقت اس کے متعلق یہ بیان کیا جاتا ہے کہ وہ معقول محنتی اور بہت ہی ہنس مکھ ہو گئی ہے مگر اس کے ساتھ ہی موقع موقع سے سنجیدہ و تحسین بھی ہوتی ہے اور اس سے یہ ہرگز نہ ظاہر ہوتا تھا کہ اس کے ہوش و حواس میں کسی طرح کا خلل ہے۔ چند سال وہ ایک اسکول میں تعلیم دیتی رہی اور اس میں اس نے اپنے فرائض کو بڑا حسن و خوبی انجام دیا اور بچے اور بڑے سب اس کو دوست رکھتے ہیں۔

«ان آخری پچیس سال میں وہ اپنے بھتیجے ریورینڈ ڈاکٹر جان وی نیلڈس کے

ساتھ رہی ہے اسمیں وہ خانگی دیکھ بھال بھی کرتی رہی ہے اور اسمیں اس سے نہایت ہی ہوشمندی کا اظہار ہوا ہے۔

ڈاکٹر مچل کہتے ہیں کہ ڈاکٹر مار رینلڈ مسس جو آجتک میڈوائل میں رہتے ہیں اور جنھوں نے اپنی عنایت سے واقعات میرے سپرد کر دیئے ہیں اپنے ۴ جنوری ۱۸۸۸ء کے خط میں جو انھوں نے مجھے لکھا تھا بیان کرتے ہیں کہ اپنی زندگی کے آخری ایام میں انکو اپنے ماضی کا بہت ہی مبہم اور موہوم سا تصور ہو گیا تھا۔ اب یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اسکی وجہ یہ تھی کہ اس کا حافظہ کسی حد تک عود کر آیا تھا یا واقعات کے وہ تذکرے سنے تھے، جو لوگوں نے اس سے غیر معمولی حالت کے زمانہ میں کئے تھے۔

"مس رینلڈس کا جنوری ۱۸۵۴ء میں ۶۱ برس کی عمر میں انتقال ہوا، جس روز اس کا انتقال ہوا ہے صبح کو وہ حسب معمول تندرست اٹھی ناشتہ کیا اور روزمرہ کے فرائض کی دیکھ بھال کی۔ اسمیں وہ مشغول تھی کہ اس نے اپنے ہاتھ سر پر رکھے اور کہنے لگی معلوم نہیں میرے سر کو کیا ہو گیا ہے یہ کہہ کر فوراً فرش پر گری۔ اس کو وہاں سے صوفے پر اٹھا کرلے گئے تو دو یا تین اس نے سسکیاں لیں اور انتقال کر گئی۔"

ایسی حالتوں میں جب ثانوی سیرت پہلی سے بہتر ہوتی ہے تو یہ خیال کرنے کے وجوہ ہیں کہ پہلی سیرت بعد کی سیرت کے مقابلہ میں مرضی تھی۔ لفظ بندش سے اس کی کند ذہنی اور افسردگی کی توجیہ ہوتی ہے۔ فیلڈا × کی اصلی سیرت بعد کی سیرت کے مقابلہ میں کند اور افسردہ تھی اس لئے اس تغیر کی نسبت یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ بندشیں جو اس کے اندر عمر کے ابتدائی ایام میں موجود تھیں رفع ہو جاتی ہیں۔ اس قسم کی بندشوں کا ہم سب کو تجربہ ہوتا ہے مثلاً جب ہم عارضی طور پر کسی شے کے یاد کرنے کی کوشش کرتے ہیں لیکن وہ ہم کو یاد نہیں آتی۔ یا جب ہم کسی اور طرح سے اپنا ذہنی ذرائع سے کام لیتے ہیں۔ باقاعدہ فراموشیاں جو ان تنویمی معمولوں میں پیدا ہوتی ہے جنھیں تمام اسماء تمام افعال یا حروف تہجی میں سے کسی حرف یا کسی خاص شخص کے واقعات کے

بھول جانے کا حکم دیا جاتا ہے، یہی بندشیں ہوتی ہیں جو کم و بیش وسیع پیمانے
پر ہوتی ہیں۔ یہ بعض اوقات خود بخود علامات مرض کے طور پر پیدا ہوتی ہیں۔ ایم پیری
جینٹ نے ثابت کیا ہے کہ اس قسم کی بندشیں جن کا خاص قسم کی حسوں سے
معمول کو بے حس بنا دیا جاتا ہے (اور کہ اس قسم کی حسوں کی یادداشت سے
تعلق ہوتا ہے، تقسیمات شخصیت کی بنیاد ہوتی ہیں۔ بے حس یا بھولا ہوا شخص بھی
اور طرح کا ہوتا ہے۔ لیکن جب ہم اس پوشیدہ مشغول اور یادداشتوں کو تنویم کی بیخودی
کے ذریعہ سے بندشوں کو رفع کرنا چاہتے ہیں یا بہ الفاظ دیگر ہم ان کو غیر مربوط حالت
سے مربوط حالت میں لاتے ہیں تو بالکل نیا وجود بن جاتی ہے۔ صفحہ ۲۰۳ پر کہا گیا تھا کہ تنویم
کی بیخودی بھی اختناق الرحم کے مریضوں میں حسیت کے درست کر دینے کا ایک
طریقہ ہے۔ لیکن ایک روز جب کہ اختناق الرحم کی مریض لیوسی تنویم کی مدہوشی
میں تھی، ایم جینٹ آدھ گھنٹہ تک اس کو سونے کا اشارہ کرتے رہے، گویا
کہ وہ ابھی سوتی نہیں ہے۔ نتیجہ اس کا یہ ہوا کہ اس کو ایسی غشی ہوئی جس سے وہ
آدہ گھنٹے کے بعد ایک دوسری حالت میں بیدار ہوئی، جو اس کی معمولی
بے حسی کی حالت سے مختلف تھی۔ اس کی حسیت اس کا حافظہ دونوں بدل گئے اور
مختصر یہ ہے کہ وہ بالکل ہی نئی ذات بن گئی۔ بیداری کی حالت میں وہ غریب
بالکل بے حس تقریباً بہری اور اسکی ساحت نظر بہت سکوڑی ہوئی تھی نظر بھی اگرچہ خراب
تھی مگر یہی اس کی بہترین حس تھی اور وہ اس کو اپنی تمام حرکات میں بطور رہبر کے
کام میں لاتی تھی۔ اگر اس کی آنکھوں پر پٹی باندھ دی جاتی تو بالکل معذور بے بس
ہو جاتی۔ اس حالت میں وہ اس قسم کے اور اشخاص کی طرح سے جن کے حالات
محفوظ رکھے گئے ہیں فوراً سو جاتی۔ کیونکہ وہ آلہ جس سے اسکو کسی قسم کی حس ہو سکتی
تھی، اب بھی کارآمد نہ رہتا تھا۔ اس بیداری یا اصلی حالت کو ہم جینٹ لیوسی ۱
کہتے ہیں۔ لیوسی ۲ میں پہلی سی بے حسی تو نہ رہی تھی مگر بالکل رفع بھی نہ ہوئی تھی لیوسی ۳ جسمیں
مدہوشی کو زیادہ قوی کیا جاتا تھا ہمیں بے حسی کا نشان بھی باقی نہ رہتا تھا۔ اسکی
حسیت بالکل صحیح ہو جاتی تھی، اور بجائے اس کے کہ وہ بہری قسم کی انتہائی
مثال ہو اسکی حالت کچھ ایسی ہو جاتی، جو پروفیسر جارکاٹ کی اصطلاح میں حرکی کے

نام سے مشہور ہے یعنی جاگتے وقت تو وہ محض بصری، اصطلاحات میں مصروف فکر ہوتی تھی اور اشیا کا تصور اس کو صرف ان کی شکل یاد کر کے ہو سکتا تھا، اب اس گہری مدہوشی میں اس کے خیالات اور اس کی یادداشتیں ایم جینٹ کو زیادہ تر تمثالات حرکت و لمس پر مشتمل معلوم ہوتے تھے۔

لیوسی کے اندر گہری مدہوشی میں جب یہ تغیر نظر آیا تو ایم جینٹ کو اس کا اپنے اور معمولوں میں پتہ چلانے کا شوق ہوا۔ ان کو روز میری اور لیونی میں بھی اس کا مشاہدہ ہوا اور ان کے بھائی ڈاکٹر جیولس جینٹ نے جو کہ سالپیسٹر کے شفاخانے میں طبیب تھے۔ مشہور عالم معمول وِٹ مین بھی اس کا مشاہدہ کیا ہے جس کی بیخودیوں کا اس ہسپتال کے مختلف ڈاکٹروں نے مطالعہ کیا ہے، مگر ان میں سے کسی کو بھی اس خاص شخصیت کے بیدار کرنے کا اتفاق نہیں ہوا۔

نسبتہً گہری بیخودی میں تمام حسیتیں پیدا ہو گئیں اور یہ اشخاص معمولی تندرست آدمی بن گئے۔ خصوصًا ان کے حافظے زیادہ وسیع ہو گئے اس پر ایم جینٹ ایک تعمیم کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ جب ایک خاص قسم کی حس اختناقی مریض میں باطل ہو جاتی ہے، تو اس کے متعلق گذشتہ حسوں کی یاد بھی یک قلم محو ہو جاتی ہے۔ مثلاً اگر سماعت کو بے حس کر دیا جائے تو مریض آوازوں کا تمثل کرنے سے بھی قاصر ہو جاتا ہے، اور اس کو (اگر گویائی کی قوت اس میں رہتی ہے) حرکی اور گویائی کی علامت سے بولنا پڑتا ہے اگر حرکی حس باطل کر دی جائے تو مریض کو کسی حرکت کا ارادہ کرنے کے لئے یہ ضروری ہوتا ہے کہ وہ ان کا اپنے ذہن میں بصری اصطلاحات میں تعین کرے اور اپنی آوازیں اس جہت کے ابتدائی تصورات سے قوت پیدا کرے، جس طرف الفاظ اشارہ کرتے ہیں۔ اس قانون کے عملی نتائج عظیم الشان ہو گئے کیونکہ ایک حسیت (مثلاً لمس) جو بعد میں باطل ہو جاتی ہے، اس کے تمام تجربات علیحدہ جمع ہو جائیں گے اور ان کو لمسی اصطلاحات میں یاد کیا جائیگا! اور جونہی جلدی اور عضلی حسیت، بیماری کے دوران میں قطع ہو گی تو یہ ہمیشہ کے لئے بھول جائیں گے۔ دوسری طرف ان کی یادداشت لمس کے عود کرنے کے

ساتھ فوراً عود کر آئے گی۔ اب ان اختناقی معمولوں میں جن پر ایم جینٹ نے
تجربہ کیا ہے، بیخودی کی حالت میں اُس کی حیثیت عود کر آئی تھی۔ نتیجہ اس
یہ ہوتا تھا کہ ہر قسم کی یادداشت جو معمولی حالت میں مفقود تھی وہ بھی عود کر آئی۔
اور اس حالت میں وہ اپنے ماضی کی بہت سی ناقابل توجیہ باتوں کی توجیہ کر سکے
تھے۔ مثلاً اختناقی صرعی تشنج میں ایک اہم نوبت وہ ہوتی ہے، جس میں مریض
بغیر کچھ بولے چالے یا اپنی حالت بیان کیے، خوف غصہ یا دیگر ذہنی جذبات
کی حرکات عمل میں لاتا ہے۔ عموماً ہر مریض کے اندر یہ نوبت اس قدر راسخ
ہوتا ہے کہ بالکل ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس سے یہ حرکتیں مشین کی طرح سے
عمل میں آرہی ہیں۔ اور اس بارے میں لوگوں کو شک ہے، کہ جب حالت یہ
ہوتی ہے اسوقت مریض کو کسی قسم کا شعور ہوتا بھی ہے یا نہیں۔ لیکن جب
لیوسی کی حیثیت نسبتۃً گہری بیخودی میں لوٹ آئی تو اس نے اپنے اختناقی خوف
کی اصل اپنے بچپن کے زمانہ کے ایک خوف کو بتایا، جب ایک روز ایک
شخص جو پردے کے پیچھے چھپا ہوا تھا، اچانک اس کے سامنے آیا۔ اور اس نے
بیان کیا کہ جب اختناقی تشنج کی شدت ہوتی ہے تو مجھ پر اس واقعہ کا اعادہ
ہوتا ہے۔ اس نے اپنے بچپن کی خواب خرامی کے واقعات بیان کیے، اور
یہ بھی بیان کیا کہ بچپن میں ایک بار میری آنکھ میں کچھ خرابی ہو گئی تھی تو مجھے
مہینوں اندھیرے کمرے میں بند رکھا گیا تھا۔ یہ سب واقعات ایسے ہیں جن کے
متعلق اس کو کچھ بھی یاد نہ تھا کیونکہ یہ زیادہ تر حرکت اور لمس کے تجربات ہیں
جن سے وہ قطعاً بے حس تھی۔

لیکن ایم جینٹ کی معمول لیونی بہت دلچسپ ہے، اور اس سے نہایت
اچھی طرح سے یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ حیثیتوں اور حرکی تشویقوں کے تغیر سے سیرت
کیونکر تبدیل ہو جاتی ہے۔

یہ اس عورت کو جس کی زندگی اصلی واقعہ نہیں بلکہ محض افسانہ معلوم ہوتی ہے
تین سال کی عمر سے فطری خواب خرامی کا عارضہ تھا۔ سولہ سال کی عمر سے اس پر
مختلف لوگوں نے تنویم کا عمل کیا، اور اب اس کی عمر ۴۵ سال ہے۔ اس کی

معمولی زندگی نے اپنے دیہات کے غریبانہ ماحول میں تو ایک طرح سے نشو ونما پایا مگر اس کی دوسری زندگی عالیشان کمروں اور ڈاکٹروں کے دفاتر میں گذرتی تھی اس لئے قدرتی طور پر اس نے بالکل ہی ایک نئی جہت اختیار کی۔ آج جبکہ یہ غریب دہقانی عورت اپنی معمولی حالت میں ہے سنجیدہ بلکہ پژمردہ معلوم ہوتی ہے۔ یہ سست اور ٹھنڈی ہے ہر شخص کے ساتھ نرمی سے گفتگو کرتی ہے۔ اور بہت ہی ڈرپوک ہے۔ ویسے اس کی طرف دیکھنے سے انسان کو اس شخصیت کا شبہ تک نہیں ہوتا جو اس کے اندر موجود ہے۔ لیکن جونہی اس کو تنویم کے ذریعہ سے سلایا جاتا ہے کہ ایک انقلاب واقع ہوتا ہے۔ اس کا چہرہ ویسا باقی نہیں رہتا، وہ اسمیں شک نہیں کہ اپنی آنکھیں بند رکھتی ہے۔ مگر اس کی اور حسوں کی ذکاوت اس کی کمی کو پورا کر دیتی ہے وہ بہت ہی ہنس مکھ شور مچانیوالی اور بیحد بےچین بنجاتی ہے۔ وہ رہتی تو خوش مزاج ہے مگر اس میں طعن وطنز کا ایک شدید رجحان پیدا ہو جاتا ہے۔ اس سے زیادہ کوئی دلچسپ بات نہیں کہ اس کو ایسے اجنبیوں کی ملاقات کے بعد دیکھا جائے جو اس کو سوتا ہوا دیکھنا چاہتے ہوں وہ ان کا الفاظ میں خاکہ کھینچتی ہے۔ انکی حرکات کی نقل کرتی ہے ان کے خفیف اور قابل مضحکہ چھوٹے چھوٹے جذبات کے جاننے کی مدعی ہوتی ہے اور ان میں سے ہر ایک کے لئے ایک قصہ تصنیف کر دیتی ہے۔ اس سیرت کے ساتھ ایسی یادداشتوں کی ایک بڑی تعداد کا اضافہ کرنا لازمی ہے جن کے وجود کا اسوقت اس کو شبہ تک نہیں ہوتا کیونکہ اس وقت اس کی بےحسی بالکل کامل ہوتی ہے۔

. . . . وہ اس حالت میں اپنا نام لیونی نہیں بلکہ لیونٹائن (لیونی ثانی) بتاتی ہے جس کی اس کو پہلے عاملوں نے عادت ڈال دی تھی۔ وہ عورت میں نہیں ہوں، وہ تو بہت ہی بیوقوف ہے۔ اپنے سے یعنی لیونٹائن یا لیونی ثانی سے وہ کل وہ احساسات و اعمال منسوب کرتی ہے جو اس کو خواب خرامی کیحالت میں ہوتے ہیں، اور وہ اپنی طویل زندگی کی تاریخ مرتب کرتی ہے۔ لیونی اسے جیسا کہ ایم جینٹ بیدار عورت کو موسوم کرتے ہیں وہ اپنی بیداری کے عالم کے تمام واقعات منسوب کرتی ہے۔ مجھے ایک بار ایسا محسوس ہوا کہ اس اصول میں ایک

اسم استثنا بھی ہے۔ اور مجھے یہ خیال ہونے لگا کہ ممکن ہے کہ اس کی یادداشتوں کی تنظیم میں کوئی بات خلاف قاعدہ بھی ہو۔ معمولی حالت میں لیونی کا شوہر بھی ہے اور بچے بھی ہیں۔ مگر لیونی ۲ بچوں کو تو اپنا بتاتی ہے مگر شوہر کو لیونی سے منسوب کرتی ہے۔ اس پسند کی شاید توجیہ ہو سکتی مگر یہ کسی اصول کے مطابق نہ تھی۔ مگر مجھے بہت بعد میں یہ معلوم ہوا کہ اس کے بعض عاملوں نے جو اسی قدر جری تھے، جیسے کہ بعض اس زمانے کے عامل ہوتے ہیں اس کو پہلی ولادت کی وقت سلا دیا تھا۔ اور بعد میں ولادت کے اوقات میں وہ خود بخود اس حالت میں منتقل ہو جاتی تھی اس لئے لیونی ۲ جو بچوں کو اپنے سے منسوب کرتی تھی تو ہمیں اسکی کوئی غلطی نہ تھی، کیونکہ یہ اسی کے پیدا ہوئے تھے۔ اور یہ اصول کہ اسکی بخودی کی حالت اس کو بالکل ایک دوسرا انسان بنا دیتی ہے شکست نہیں ہوا لیکن اس کی دوسری یا سب سے گہری بخودی کی حالت کے متعلق بھی یہی ہے۔ جب متواتر عمل کے بعد وہ اس حالت پر پہونچتی ہے جس کو میں نے لیونی ۳ کہا ہے تو اسکی حالت مذکورہ دو حالتو سے بالکل علیحدہ ہوتی ہے۔ اس وقت ایک بچپن بچہ کی طرح نہیں بلکہ سنجیدہ و متین ہوتی ہے، وہ اس وقت آہستہ گفتگو کرتی اور بہت زیادہ حرکت نہیں کرتی۔ مگر وہ اپنے آپ کو بیدار لیونی سے بھی علیحدہ بتاتی ہے" وہ عورت تو اچھی ہے مگر بیوقوف بہت ہے۔ لیونی ۲ کے متعلق کہتی ہے اس دیوانی کو مجھ سے کیا تعلق ہے، خوش قسمتی ہے مجھے اس سے کوئی تعلق نہیں ہے"

لیونی ۱ تو خود اپنے کو جانتی ہے۔ لیونی ۲ اپنے اور لیونی ۱ دونوں کو جانتی ہے اور لیونی ۳ اور لیونی ۱ لیونی ۲ دونوں کو جانتی ہے۔ لیونی ۱ کو بصری شعور ہوتا ہے، لیونی ۲ کو بصری اور سمعی دونوں قسم کا شعور ہوتا ہے۔ اور لیونی ۳ کو بصری سمعی و لمسی تینوں قسم کا شعور ہوتا ہے۔ ابتداً پروفیسر جینٹ کا یہ خیال تھا کہ میں نے ہی سب سے پہلے لیونی ۳ کا انکشاف کیا ہے، مگر اس نے بیان کیا کہ میں اس حالت میں اکثر رہی ہوں۔ اس سے پہلے ایک عامل نے اس پر وہی عمل کیا تھا جو ایم جینٹ نے کیا یعنی لیونی ۲ کی نیند کو اشاروں کے ذریعہ سے اور گہرا کر دیا۔

خواب خرام شخصیت کا ۲۰ سال کے بعد یہ دوبارہ جنم حیرت انگیز بات ہے۔

لیوتی ۳ سے گفتگو کرتے وقت میں لیونوری کا نام استعمال کرتا ہوں جس سے اسکے پہلے عامل نے موسوم کیا تھا۔

متعدد شخصیتوں میں ایک واقعہ کا نہایت توجہ کے ساتھ مطالعہ ہوا ہے۔ اور یہ صرعی نوجوان لوئی ونچم کا ہے جس کے متعلق ایم بورو اور ایم بیورٹ نے ایک کتاب لکھی ہے۔ اس کی علامات اس قدر پیچیدہ ہیں کہ یہاں ان کو تفصیل کے ساتھ نقل نہیں کیا جاسکتا۔ مختصر یہ ہے کہ لوئی ونچم فوتج ہسپتال اور اصلاحی دارُل میں ایک بے قاعدہ زندگی گذارتا تھا اور اس کو صرعی ہیجیول فالج تشنج وغیرہ کے دورے مختلف اوقات و مقامات میں مختلف طور پر پڑتے تھے اٹھارہ سال کی عمر ایک بار وہ دارالاصلاح میں تھا کہ اس کے سانپ نے کاٹ لیا، جس کی وجہ سے اسکو تشنجی دورا پڑا جس سے تین سال کے لئے اس کی ٹانگیں مفلوج ہوگئیں۔ اس حالت میں وہ نرم مزاج بااخلاق اور جفاکش تھا۔ لیکن آخر کار اس پر تشنجی دورا پڑا۔ اور اس کا فالج دفع ہو گیا اور اس کے ساتھ اس تین سال کی فالج کے متعلق اسکی یادداشت بھی بکقلم محو ہو گئی اسکی سیرت میں بھی تغیر واقع ہو گیا وہ جھگڑالو پیٹو غیر مہذب بن گیا اپنے ساتھیوں کی شراب چرالیا کرتا۔ نوکروں کے پیسے نکال لیا کرتا اور جب اسکی چوری کھل گئی تو وہ اس احاطہ سے بھاگا اور جب لوگ اسے پکڑنے دوڑے تو اس نے نہایت شدت سے مقابلہ کیا۔ اسکے کچھ عرصہ کے بعد مصنف نے اسکو پہلی بار دیکھا اسکا داہنا پہلو نیم مفلوج اور بے حس تھا اور اسکے عادات ناقابل برداشت۔ دھاتوں کے استعمال نے اسکے فالج کو داہنی جانب سے بائیں جانب بدل دیا۔ اور دوسری حالت کی یادداشت محو ہوگئی اور اس کو نفسی طور پر بکیٹری کے اسپتال میں پہونچا دیا جہاں اس کا اسی قسم کی حالت کا علاج ہوا تھا۔ اسکی سیرت آراء اور تعلیم میں بھی اس کے مطابق تبدیلیاں ہوگئیں۔ اب وہ ایک لمحہ پہلے کا شخص نہ تھا۔ بہت جلد یہ معلوم ہو گیا کہ اس کے ہر عصبی اختلال کو عارضی طور پر دھاتوں مقناطیسوں بجلی یا دوسری قسم کے عملوں سے شفا ہوسکتی ہے۔ اور ہر گذشتہ خرابی کو تنویم کے اشارے سے ازسرنو پیدا کیا جاسکتا ہے۔ اور تشنج کے ہر حملہ کے بعد خود بخود اس کی ان شکایات کا بھی اعادہ ہو جاتا ہے جو گذشتہ زمانہ میں اس کو بوقفات رہی تھیں۔ یہ دیکھا گیا کہ ہر جسمانی حالت جس میں کہ

وہ اپنے انکو پاتا تھا، بعض یادداشتوں کو محو کر دیتی تھی اور اس کی سیرت میں متعین قسم کا تغیر ہو جاتا تھا۔

مصنف کہتا ہے کہ "ان تغیرات کا قانون بالکل واضح ہے جسمی و ذہنی حالت میں ایک ناگزیر و قطعی تعلق ہے ایسا کہ ایک کا دوسرے کے بغیر متغیر کرنا ناممکن ہے"۔

پس یہ واقعہ ایم پی جینٹ کے اس قانون کی نہایت خوبی کے ساتھ تائید کرتا ہے کہ ہیجان اور یادداشت کے وقفے ایک ساتھ ہوتے ہیں۔ جینٹ کے قانون کو جب لاگ کے اس قانون سے ملا کر دیکھا جاتا ہے کہ تغیرات حافظہ تغیرات شخصیت پیدا کرتے ہیں تو تبادلہ شخصیت کے کم از کم بعض واقعات کی تو کسی نہ کسی حد تک توجیہ ہو جاتی ہے لیکن محض بے حسی سے تغیر مزاج کی کافی توجیہ نہیں ہوتی جس کی وجہ غالباً حرکی اور انتقالی راستوں کا تغیر ہے جو حسی راستوں کے تغیر کے بعد نہیں بلکہ ساتھ ساتھ ہوتا ہے۔ اسمیں شک نہیں کہ ایم جینٹ کے واقعات علاوہ اور واقعات پر جب نظر ڈالی جاتی ہے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ حسیت اور یادداشت کا کوئی ناگزیر تعلق نہیں ہے۔ ایم جینٹ کا قانون خود ان واقعات میں تو صحیح تھا، جن کو انھوں نے مشاہدہ کیا ہے مگر سب پر صادق نہیں آتا۔

اس میں شک نہیں کہ ان ہیجیوں کے متعلق نظریہ قائم کرنا جن پر تغیرات ذات در اصل مبنی ہوتے ہیں محض قیاس آرائی ہے۔ خون کے اندر کے تغیرات کو بھی ایک سبب قرار دیا گیا ہے۔ ڈاکٹر وگن نے عرصہ ہوا ذہن کے دو ہو جانے کے متعلق نصف کروں کے یکے بعد دیگرے عمل کرنے کو علت قرار دیا تھا۔ میں اس توجیہ پر تغیرات ذات کی تیسری قسم پر بحث کرنے کے بعد غور کرونگا۔ جن کو میں نے آسیب کہا تھا۔

خود مجھے حال ہی میں تبادلہ شخصیت کے ایک موضوع سے ملنے کا اتفاق ہوا ہے جس نے اپنا نام شائع کرنے کی اجازت دی ہے۔

ریورینڈ انسل بورن لساگن گرینی آر ائی کو بڑھئی کی تعلیم دیگئی تھی لیکن عارضی طور پر اچانک بصارت و سماعت کے معدوم ہو جانے سے وہ ملحد سے

عیسائی ہوگیا۔ اور اس وقت اکثر و بیشتر حصہ اس کی زندگی کا دورہ کرنیوالے واعظ کی حیثیت سے گذرا ہے۔ اس کو زندگی میں اکثر درد سر اور اضمحلال کے دورے پڑتے رہے۔ اور چند دورے بیہوشی کے بھی پڑے ہیں جو کم و بیش ایک گھنٹے رہے ہیں۔ اس کے بائیں ران کے اوپر ایک حلقہ ختم حس جلد کا بھی ہے۔ اس کے علاوہ اس کی صحت اچھی ہے اور اس کی عضلی قوت اور برداشت کی طاقت بہت زیادہ ہے۔ وہ مستقل مزاج اور خود پر اعتماد رکھنے والی طبیعت رکھتا ہے اور ایسا آدمی ہے جس کی ہاں، ہاں ہے اور نہیں نہیں ہے۔ اور وہ اس قدر راستباز انسان ہے کہ کوئی شخص جو اس سے واقف ہے ایک لمحے کے لئے اس کے واقعے کے بالکل صحیح ہونے سے انکار نہ کرے گا۔

"۱۷ جنوری ۱۸۸۷ء کو اس نے پراویڈنس کے بینک سے ۵۵۱ ڈالر نکالے گرینی میں ایک زمین کی قیمت ادا کرنے اور بعض دوسرے مطالبات ادا کرنے کے لئے اور گھوڑا گاڑی پر سوار ہوا۔ یہ آخری واقعہ ہے جو اس کو یاد ہے۔ وہ اس روز گھر نہیں پلٹا اور دو ماہ تک اس کا کچھ حال معلوم نہ تھا۔ اخبار میں اس کے گم ہو جانے کی خبر کی گئی اور یہ اندیشہ کیا گیا کہ کہیں اس کو قتل کر دیا گیا ہے پولیس نے اسکی تفتیش کی مگر بیسود۔ ۱۴ مارچ کی صبح کو نارسٹاون پینسلوینیا میں ایک شخص جو اپنے آپ کو اے جی براؤن کہتا تھا اور اس نے چھ ہفتے پہلے ایک دوکان کرائے پر لے لی تھی، اس میں میوے مٹھائی اور اسٹیشنری کی دوکان لگائی تھی اور خموشی کے ساتھ بلا اس کے کہ کسی کو اس میں کوئی بات عجیب یا خلاف معمولی معلوم ہو تجارت کیا کرتا تھا، بالکل خوف زدہ بیدار ہوا، اور اس مکان کے لوگوں کو جس میں وہ قیام پذیر تھا، بلایا اور پوچھا کہ میں کہاں ہوں اس نے بیان کیا کہ میرا نام انسیل بورن ہے، اور میں نارسٹاون سے بالکل ناواقف ہوں، اور نہ مجھے دکانداری آتی ہے اور سب سے آخر بات جو اس کو یاد تھی اور جو اس کو کل کا واقعہ معلوم ہوتا تھا وہ پراویڈنس بینک سے روپیہ نکلوانے کا تھا۔ اس کو اس امر کا یقین نہ آتا تھا کہ اس واقعے کو دو ماہ گذر چکے ہیں۔ اس مکان کے لوگوں نے اسکو دیوانہ خیال کیا، اور یہی ڈاکٹر لوئی ریڈ نے

خیال کیا جو پہلے پہل اسکو دیکھنے کے لئے بلائے گئے تھے لیکن پراوڈنس تار دینے پر اسکی تصدیق ہوئی اور فوراً اُس کا بھتیجا مسٹر اینڈریو ہیرس ہوپنچ گیا اور تمام باتوں کی تصدیق کی اور فوراً اس کو مکان لے گیا۔ وہ اس وقت بہت کمزور تھا، اور ایسا معلوم ہوتا تھا، کہ اُس مدت میں اس کا بیس پونڈ وزن کم ہوگیا ہے اور اس دوکان کے خیال سے ایسی نفرت ہوئی کہ اس نے اسکے اندر پاؤں دھرنے سے بھی انکار کر دیا۔

"شروع میں دو ہفتہ تک گذشتہ واقعات کا کچھ پتہ نہ چلا، کیونکہ معمولی شخصیت کے عود کرانے کے بعد اسکو اس زمانے کی کوئی بات یاد نہ آئی۔ اور کسی نے ان لوگوں میں سے جن کو وہ جانتا تھا گھر سے جانے کے بعد اُس کو دیکھا تھا۔ اس تغیر کا سب سے نمایاں حصّہ وہ پیشہ ہے جو نام نہاد براؤن نے اختیار کیا۔ مسٹر بورن کو اپنی زندگی میں تجارت سے خفیف تعلق بھی نہیں رہا ہے۔ براؤن کے ہمسائے یہ کہتے ہیں کہ اس کے عادات درست تھے، اسکے اندر کوئی غیر معمولی بات نہ تھی۔ وہ کئی بار فیلڈ لیفیا گیا اور اپنے سامان تجارت میں اضافہ کیا۔ وہ خود اپنا کھانا دکان کے پچھلے حصے میں پکاتا تھا، جہاں وہ سوتا بھی تھا، باقاعدہ گرجا جاتا تھا۔ ایکبار نماز میں اس نے ایک تقریر کی جسکو سننے والوں نے پسند کیا اور انہیں ایک ایسا واقعہ بیان کیا، جو اُس کی معمولی بورن والی حالت میں گذرا تھا۔"

"جون ۱۸۹۰ء تک اسکے متعلق صرف اسقدر معلوم تھا۔ جب میں نے مسٹر بورن کو اس امر پر آمادہ کیا کہ وہ تنویم کے معمول بننے پر راضی ہو جائیں کیونکہ میں یہ دیکھنا چاہتا تھا آیا تنویمی بیخودی میں اُس کی براؤن والی یادداشت لوٹتی ہے یا نہیں۔ یہ اسقدر جلد عود کرائی کہ مجھے بھی حیرت ہوگی۔ تنویم کی حالت میں اس کو اپنی معمولی زندگی کا ایک بھی واقعہ یاد نہ آتا تھا۔ اینسل بورن کی نسبت یہ بیان کیا کہ میں ان کا نام تو سنا ہے مگر میں ان سے واقف نہیں ہوں۔ مسز بورن جب سامنے آئیں تو اس نے بیان کیا کہ میں نے اس عورت کو کبھی نہیں دیکھا۔ دوسری طرف اس نے اپنی گمشدگی کے زمانے کے تمام واقعات بیان کئے، اور نارس ٹاؤن کے

قصہ کی تمام تفصیل بیان کی۔ اب کل بات صاف ہو گئی۔ براؤن کی شخصیت خود مسٹر بورن کی بگڑی ہوئی شکل تھی۔ وہ اپنی آوارہ گردی کی اس کے علاوہ اور کوئی وجہ بیان نہیں کرتا، کہ وہاں تکلیف تھی اور مجھے سکون کی ضرورت تھی۔ بیخودی کی حالت میں اس کا سن زیادہ معلوم ہوتا ہے۔ اسکی آواز سست اور کمزور ہوتی ہے۔ اس کے منہ کے کونے نیچے کی طرف مڑے ہوئے ہوتے ہیں وہ اپنی آنکھوں کو چھپائے بیٹھا رہتا ہے، کہ گویا وہ کسی ایسی بھولی ہوئی بات کو یاد کرتا ہے، جو اس کے براؤن کے تجربے سے دو ماہ پہلے اور بعد ہے۔ وہ کہتا ہے کہ میں ہر طرف سے بند ہوں، اور نہیں کہہ سکتا کہ اس کے اول و آخر کیا ہے۔ میں کسی سرے سے بھی باہر نہیں نکل سکتا۔ میں نہیں کہہ سکتا کہ کس شے نے مجھکو اس گھوڑا گاڑی میں بیٹھا یا تھا۔ اور مجھے یہ بھی یاد نہیں، کہ میں وہ دکان کیوں اور کس طرح سے چھوڑی۔ اس کی آنکھیں بالکل تندرست اور تمام حسیتیں صحیح ہیں۔ بس اسقدر فرق ہے، کہ بیداری کی نسبت اس بیخودی میں وہ ذرا دیر سے جواب دیتا ہے۔ میں نے اشارے کے ذریعہ دونوں شخصیتوں کے ایک کرنے کی کوشش کی اور یادداشتوں کو مسلسل بنا دینا چاہا۔ مگر کوئی تدبیر کارگر نہ ہوئی۔ اور مسٹر بورن کی کھوپڑی نے آج تک مختلف ذاتوں کو اپنے اندر بند رکھا ہے"۔

"اس کو قدرتی تنویمی بیخودی کا واقعہ شمار کرنا چاہئے جو دو ماہ تک باقی رہی اس شخص کے واقعہ کے اندر عجیب و غریب بات یہ ہے کہ اس قسم کا اور کوئی واقعہ اس سے پہلے پیش نہ آیا"، اور نہ سیرت کے اندر کسی قسم کا تغیر ہوا۔ اس قسم کے اکثر واقعات میں دورے بار بار ہوتے ہیں، اور حسیت و کردار میں نمایاں تغیر ہو جاتا ہے۔

(۳) آسیب میں ثانوی حالت کا دورہ اچانک ہوتا ہے، اور اس کی مدت عموماً کم ہوتی ہے یعنی چند منٹ سے لے کر چند گھنٹے تک۔ جب ثانوی حالت پوری طرح برطاری ہو جاتی ہے، تو جو کچھ اس دوران میں ہوتا ہے، وہ اس کے رفع ہو جانے کے بعد مطلق یاد نہیں رہتا۔ موضوع پر جب

دوسری حالت طاری ہوتی ہے تو اس طرح بولتا لکھتا اور عمل کرتا ہے جیسے
کوئی غیر شخص اس کے افعال کا محرک ہو۔ اکثر وہ اس شخص کا نام بھی لیتا ہے،
اور اسکی زندگی کے حالات بھی بیان کرتا ہے۔ قدیم زمانے میں خارجی اثر
کی بھوت پریت سے تعبیر کیجاتی تھی، اور اب بھی جو لوگ قائل ہیں انکو بھوت پریت
ہی کا عمل سمجھتے ہیں۔ ہمارے یہاں اس کا اظہار اس ملک کے کسی قدیم باشندے
یا کسی اور مگر وہ گفتگو کرنے والے مگر بے ضرر شخص کی صورت میں ہوتا ہے بالعموم یہ
کسی معلوم یا نامعلوم مردے کی روح ہوتی ہے، اور موضوع اس وقت اس کا
واسطہ ہو جاتا ہے۔ تمام اقسام کے آسیب دراصل تغیر شخصیت کی ایک قسم
ہوتے ہیں۔ اور جن اشخاص میں بظاہر کوئی اور نقص نہیں بھی ہوتا، ان سے بھی
اکثر اس کا اظہار ہو جاتا ہے۔ یہ مظاہر نہایت ہی پیچیدہ ہیں، اور اب ان کے
صحیح معنی میں علمی مطالعہ کی کوشش کیجارہی ہے۔ آسیب کی سب سے ادنی
شکل وہ ہوتی ہے جس میں موضوع خود بخود بکتا چلا جاتا ہے، اور اس کی سب سے
ادنی صورت وہ ہوتی ہے، جس میں موضوع الفاظ کے معنی تو جانتا ہے مگر ایسا
محسوس کرتا ہے کہ کوئی خارجی قوت اس کو کہنے پر مجبور کر رہی ہے۔ اسکے بعد
وہ نوبت آتی ہے جس میں موضوع باتیں کرتے وقت یا پڑھتے وقت بے خبری میں
بکتا اور بولتا چلا جاتا ہے، اور اس طرح سے بولتا ہے کہ گویا کہیں سے القا ہو رہا ہو۔
بے خبری میں آلات موسیقی وغیرہ بجانا بھی آسیب کی نسبتہً ادنی حالت ہوتی ہے،
کیونکہ اس میں معمولی شخصیت باشعور طریق پر تو حصہ لیتی ہے، لیکن محرک ایسا معلوم
ہوتا ہے کہ کہیں اور سے آتا ہو۔ انتہائی صورت میں بیہوشی کامل ہوتی ہے موضوع
کی آواز زبان غرضکہ ہر شے بدل جاتی ہے۔ بیہوشی کے رفع ہونے کے بعد
بھی کچھ یاد نہیں آتا۔ جب پھر دورہ ہوتا ہے تو اسوقت سابقہ بیہوشی کی باتیں یاد
آتی ہیں۔ اس بیہوشی میں جو کچھ انسان کی زبان سے نکلتا ہے، اس میں ایک
عجیب و غریب قسم کی بات یہ ہوتی ہے کہ مختلف افراد کی گفتگو میں ایک قسم کی
جنسی یکسانی ہوتی ہے۔ امریکہ میں تو عموماً جس شخصیت کا اثر ہوتا ہے وہ یا تو
بیہودہ بازاری مسخرے کی ہوتی، انڈین آسیب عورتوں کو اسکو ازدھہریا،

مردو بکو۔ بیوتر (بہادر) اور مکان کو دگو ہم کہتے ہیں، یا پھر وہ علمی بلند پروازیاں
کرتی ہے اور عجیب و غریب قسم کا فلسفہ بیان کرتی ہے جس میں روح ہمہ اوئی
حسن قانون تدریج و ترقی کے الفاظ بار بار آتے ہیں۔ بالکل یہ معلوم ہوتا ہے
کہ بیہوشی کی باتوں میں سے آدھی سے زیادہ باتوں کا مصنف ایک ہی ہے۔
اب یہ کسی کی زبان سے بھی کیوں نہ نکلیں۔ اسکی وجہ خواہ یہ ہو کہ تحت الشعور ہی
میں ایک خاص سطح تک پہنچ جاتی ہیں۔ وہ ان کے الہام کا باعث ہوتا ہے
اس کا تو مجھے علم نہیں لیکن ان ثانوی ذوات میں تو یہ بات ظاہر ہوتی جو
روحانی حلقوں میں ظاہر ہوتی ہے۔ ان میں اور آسیبی بیہوشی کے اثرات
اور اشارت تنویم کے اثرات میں تمیز نہیں ہو سکتی۔ موضوع اپنے آپکو بعض اس وجہ سے
آسیب زدہ خیال کرنے لگتا ہے کہ لوگ اس سے اس صورت میں حال میں آسیب زدہ
ہونیکی توقع کرتے ہیں۔ اب جس قدر ان میں نقل و فریب کا مادہ زیادہ ہوتا ہے
اسی قدر خوبی کے ساتھ وہ نقل کرتا ہے لیکن حیرت انگیز بات یہ ہے کہ جو لوگ
روحانی روایات سے ناآشنا ہوتے ہیں وہ بھی اکثر حالت بیہوشی میں اس قسم کا
عمل کرتے ہیں۔ کسی مردہ شخص کا نام لیتے ہیں، سکرات موت کی نقل کرتے ہیں،
بہشت میں اپنے قصر کی خبر دیتے ہیں۔ حاضرین کی تکالیف کا حال بیان کرتے
ہیں۔ مجھے ان واقعات کے متعلق جن میں سے اکثر کو بذات خود دیکھا ہے کوئی
نظریہ شایع کرنا مقصود نہیں ہے۔

انفعالی تحریر کے متعلق ایک واقعہ نقل کرتا ہوں جو مجھے مسٹر سڈنی ڈین وارن
آر آئی ممبر کانگریس کانکٹیکٹ نے خود اپنا عنایت کیا ہے۔ یہ عمر بھر ایک طاقتور
اور چیت اخبار نویس مصنف اور کاروباری آدمی رہے ہیں اور ربیول سے
لکھنے والے معمول ہیں۔ اور ان کے پاس بہت سے ایسے مسودات ہیں جنھیں
انھوں نے بغیر محسوس کئے خود بخود لکھا ہے۔

وہ ہمیں لکھتے ہیں کہ ان میں سے بعض خاص ہیروگلف اور عجیب و غریب
خط ہیں جن کی صورت و نوعیت میں عام طور پر ایک وحدت پائی جاتی ہے، اور
اس کے ساتھ اس کا انگریزی زبان میں ترجمہ ہے۔ میں نے کبھی بظاہر اس ناممکن

کام کے انجام دینے کی کوشش نہیں کہ ان حروف کی نقل کروں۔ یہ اس طرح سے بنے ہوئے ہیں جیسے کسی نے انکو نقش کر دیا ہو اور عموماً اس طرح سے لکھے ہوئے ہیں، کہ کسی نے پنسل سے نہایت سُرعت کے ساتھ لکھدیا ہو۔ اس میں بہت سی زبانیں ہیں جن میں سے بہت سی مُردہ ہیں اور بعض ایسی ہیں جن کا تاریخ میں کوئی وجود ہی نہیں ہے ان کے دیکھنے سے ہیں اس امر کا اطمینان ہو جائے گا کہ انکو کوئی نقل نہیں کرسکتا، صرف چربہ اُتارے تو اتارے۔

مگر مظاہر کا یہ صرف ایک مختصر سا جز و ہیں۔ خود کاری کی جگہ ارتسامیت نے لی ہے، اور جب کام جاری ہوتا ہے تو میں معمولی حالت میں ہوتا ہوں، اور مجھے محسوس ہوتا ہے، دو ذہن دو عقلیں اور دو شخص عملی طور پر معروف ہیں۔ تحریر میرے ہاتھ کی ہوتی ہے لیکن املا نہ تو میرا ہوتا ہے، اور نہ اس کو میرے ارادے سے کوئی تعلق ہوتا ہے، بلکہ کسی اور کے ذہن کا ہوتا ہے جبکے مضامین کا مجھے مطلق کوئی علم نہیں ہوتا اور نہ اس کے متعلق میں کوئی نظریہ رکھتا ہوں۔ میں خود شعوری طور پر خیال واقعہ اور انداز بیان پر نکتہ چینی کرتا ہوں حالانکہ ہاتھ مضمون اور اس کے الفاظ لکھنے میں معروف ہوتا ہے۔ اگر میں جملہ نہ لکھوں اور لفظ بھی نہ لکھوں تو اسکا ارتسام ختم ہو جاتا ہے، اور قبل اسکے کہ کام دوبارہ شروع ہو میرے ارادے کا دوبارہ اظہار ہونا لازمی ہے۔ اس کا آغاز وہیں سے ہوتا ہے جہاں سے میں نے چھوڑا تھا۔ حتیٰ کہ اگر میں نے جملے کے وسط میں چھوڑا ہو تو اس کا آغاز وہیں سے ہوتا ہے۔ جملوں کا آغاز اسطرح سے ہوتا ہے کہ مجھے نہ تو ان کا مطلب معلوم ہوتا ہے، اور نہ یہ علم ہوتا ہے کہ یہ کہاں ختم ہوں گے۔ حقیقت یہ ہے کہ مجھے تحریر کا موضوع پہلے سے کبھی معلوم نہیں ہوتا۔"

"اب بلا میرے کسی ارادے کے چوبیس ابواب کا سلسلہ جاری ہے، جو زندگی کے حکمی اخلاقی روحانی اور ابدی پہلوؤں سے متعلق ہے۔ مذکورۂ بالا طریق پر سات باب لکھے جا چکے ہیں۔ ان سے پہلے سات باب مادی موت سے ماورا تو زندگی اور اس کی خصوصیات پر تحریر ہو چکے ہیں۔ ہر باب کے ختم پر کسی ایسے شخص کے دستخط ہیں جو زمین پر رہ چکا ہے۔ بعض تو ایسے ہیں جن سے میں مل چکا ہوں

اوران سے واقف ہوں اور بعض تاریخ میں معروف ہیں . . . . . مجھے کسی
باب کے مصنف کا نام اسوقت تک معلوم نہیں ہوتا جب تک وہ باب ختم
نہیں ہو جاتا، اور آخر میں نام لکھا جاتا ہے . . . . مجھے ان مشہور مصنفوں سے
دلچسپی نہیں ہے جن کے متعلق مجھے قطعی طور پر کچھ بھی معلوم نہیں ہے بلکہ مجھے اس
فلسفہ سے بھی دلچسپی نہیں ہے جس کی ان ابواب میں تعلیم دی گئی ہے اور جس سے
اس سے پہلے میں بالکل ناواقف تھا۔ زندگی کے متعلق میرا خیال ایک عیسائی کا ہے اسکی
رو سے یہ فلسفہ نیا ہے یہ معقول بھی معلوم ہوتا ہے اور اس کو منطقی طور پر بیان
کیا گیا ہے۔ مجھے اس امر کا اعتراف ہے کہ میں بطور خود اسکی خاطر خواہ طور پر
تردید نہیں کر سکتا۔

اس کو یا تو باشعور ایغو لکھتا ہے، یا ایسا ہوتا ہے کہ آسیب شخصیت اختیار
کر لیتا ہے جو عملی طور پر شخصیت کو آسیب بنا دیتا ہے۔ میں نے غیر شعوری عمل کی
کل ساخت کا بھی مطالعہ کیا ہے۔ اور جس حد تک میں انتقاداً اس کا امتحان کر سکتا
ہوں بہ حیثیت نظریہ کے یہ اس عجیب و غریب کام کے متعلق جو میرے ذریعہ سے
انجام پاتا ہے، بہت سے امور میں ناقص معلوم ہوتا ہے۔ میرے لئے تناسخ کے
معنی میں مفروضہ کو تسلیم کر لینا زیادہ قرین عقل ہے، اور یہ یقین کر لینا کہ میں نے
اس دنیا میں کسی قسم کی زندگی گذاری ہوگی اور کبھی اس وقت کی عقلی قوتیں مجھ پر
اسوقت غالب آجاتی ہیں، اور فلسفہ کا ایک باب لکھدیتی ہیں یا روحوں کیلئے
ایک ڈاکخانہ کھول دیتی ہیں، جس کے ذریعہ سے وہ اپنے خیالات کا اظہار کرتی
ہیں، اوران کو انگریزی زبان میں ترجمہ کرالیتی ہیں۔ سب سے آسان اور
قرین عقل حل میرے لئے یہ ہے کہ اس دعوے کو تسلیم کر لوں کہ کوئی ایسی روح
مجھسے یہ لکھواتی ہے جو قالب سے علٰحدہ ہو چکی ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ وہ کون
روح ہے؟ بڑے بڑے مشہور اساتذہ اور ارباب فکر کے نام نہایت ہی
لغو و بے قاعدہ طریق سے اس کے ختم پر لکھے جاتے ہیں"۔

"مجھے تو یہی قرین عقل معلوم ہوتا ہے (اس مفروضہ کے مطابق کہ کوئی
شخص ہے جو دوسرے کے دماغ اور عقل سے کام لیتا ہے) کہ پیام میں کم و بیش دوسرے

آواز و انداز ہونا چاہیے، اور غیر مرئی شخصیت سے یعنی وہ قوت جو متاثر کرتی ہے، فکر واقعہ یا فلسفہ متعلق ہونا چاہیے نہ کہ انداز و طرز بیان۔ مثلاً جب میرے دماغ پر پوری طرح سے اثر ہوتا ہے، اور میری پنسل پوری روانی کے ساتھ جاری ہوتی ہے تو مجھے اس امر کا احساس ہوتا ہے کہ میں اس زبان سے آشنا ہوں اور میری شخصیت بہ حیثیت لکھنے والے کے پیام کے ساتھ خلط ملط ہوئی جارہی ہے۔ پھر یہ بات بھی قابل غور ہے کہ انداز تحریر و طرز بیان اور باقی تمام چیزیں میرے انداز تحریر سے بالکل مختلف ہوتی ہیں"۔

ایک معمول کی مدہوشیوں سے مجھے بھی کافی واقفیت ہے، اور اس بنا پر اس امر سے میں ناواقف نہیں ہوں کہ آسیب انسان کی ہر ممکنہ بیدار ذات سے مختلف ہوسکتا ہے۔ جو واقعہ میرے ذہن میں ہے اس میں یہ ایک مردہ فرانسیسی ڈاکٹر ہونے کا مدعی ہے، اور مجھے یقین ہے کہ اس ڈاکٹر کے ایسے لاتعداد واقعات و حالات اور زندہ و مردہ ملاقاتیوں اور رشتہ داروں سے واقف ہے، جن کے آسیب زدہ ناموں تک سے بھی آشنا نہیں ہے۔ یہاں محض اپنی رائے بیان کرتا ہوں اور اس کی تائید میں کوئی شہادت پیش نہیں کرتا، اور اس سے میرا مقصود یہ نہیں ہے کہ اور لوگوں کو اپنا ہم رائے بنالوں، بلکہ مجھے اس امر کا یقین ہے، ان ہنجودیوں کے مظاہر کا نہایت غور و خوض سے مطالعہ کرنے کی نفسیات کے لئے بہت ضرورت ہے، اور یہ خیال کرتا ہوں کہ ممکن ہے میرے شخصی اعتراف سے متاثر ہوکر، ایک یا دو پڑھنے والے اس میدان کی طرف متوجہ ہوجائیں جس میں نام نہاد حکیم صحرانوردی کرنے سے قطعاً انکار کردیتا ہے۔

اکثر اشخاص کو اس امر کے متعلق ایسی شہادت ملی ہے، جس کو اپنے نزدیک قطعی سمجھتے ہیں کہ آسیب بعض حالتوں میں کسی مرے ہوے آدمی کی روح ہوتی ہے۔ یہ مظاہر اس طرح بتدریج ایسے واقعات میں مل جاتے ہیں، جہاں اس خیال کا صحیح ہونا محض لغو ہوتا ہے کہ (حکمی تعصب سے بالکل قطع نظر کرکے بھی) گمان غالب انکی صحت کی جانب نہیں ہوتا۔ لیورینسی وینیم کا واقعہ غالباً آسیب کی انتہائی شکل ہے۔ یہ آسیب جدید ترین قسم کا ہے۔ لیورینسی ایک چہاردہ سالہ نوعمر لڑکی تھی، جو اپنے

والدین کے ساتھ واٹ سیکا میں رہتی تھی۔ اس نے (مختلف اختناقی دوروں اور کم و بیش بری قسم کی مدہوشیوں کے بعد) آخر میں یہ کہدیا کہ مجھ پر میری راف کی روح ہے جو ایک ہمسایے کی لڑکی تھی، اور بارہ سال پہلے دیوانگی کی حالت میں پاگل خانے میں مرگئی تھی۔ اور اس نے اس امر پر اصرار کیا کہ میں مسٹر راف کے مکان میں جاؤنگی۔ ایک ہفتے کی ردوکد کے بعد اس کے والدین آخر کار اس کو مسٹر راف کے یہاں بھیجدینے پر رضامند ہوگئے۔ اور مسٹر و مسز راف اس پر ترس کھاتے تھے، اور ساتھ ہی روح کے معتقد تھے، وہ اس کو اپنے یہاں لے گئے۔ ایکبار وہ جب ان کے مکان میں پہونچ گئی تو اس نے خاندان کو اس امر کا یقین دلادیا کہ ان کی مردہ میری لیورینسی نئے قالب میں آگئی ہے، لیورینسی کے متعلق یہ کہا گیا کہ وہ عارضی طور پر جنت میں ہے، اور اب میری کی روح اس کے جسم پر مستولی ہوکر دوبارہ اپنے ارضی مستقر میں فروکش ہے۔

اپنے نئے گھر میں پہنچنے کے بعد لڑکی بالکل خوش اور مطمئن ہوگئی۔ وہ ہر اس شخص کو جانتی تھی، جس کو میری اپنے اصلی جسم میں جانتی تھی۔ انکو پہچانتی اور پکارتی تھی جو میری کے دوست اور اس خاندان کے ۱۸۵۲ء سے ۱۸۶۵ء تک جبکہ میری کا انتقال ہوا ہے دوست تھے اور اس نے بیسیوں کیا سیکڑوں واقعات اس وقت کے بیان کئے اور یاد دلائے جو میری کی اصلی زندگی میں گذرے تھے۔ جب تک اس کا قیام مسٹر راف کے یہاں رہا اسکو اپنے باپ مسٹر وینم کے خاندان کا نہ تو کوئی علم تھا، اور نہ وہ ان کو پہچانتی تھی۔ اور نہ ان کے دوستوں اور ہمسایوں کو پہچانتی تھی۔ تاہم مسٹر و مسز وینم اور ان کے بچے مسٹر راف کے یہاں اسے ملنے آتے تھے، اور وہ ان سے اجنبیوں کی طرح ملا کرتی تھی۔ متعدد ملاقاتوں اور تذکروں کے بعد وہ ان سے ملاقاتیوں سا انس کرنے لگی۔ اور مسٹر راف کے ساتھ تین مرتبہ ان سے ملنے آئی۔ دن گذرتے گئے اور وہ بالکل معمولی حالت میں خلیق اور محنتی معلوم ہوتی تھی وہ اپنے خانگی فرائض پر پوری طرح سے توجہ کرتی تھی، اور گھر کا کام اسی طرح سے کرتی تھی جس طرح ایک اطاعت شعار بیٹی سے توقع ہوسکتی ہے وہ حسب موقع گاتی تھی، پڑھتی تھی اور خاندان کی عام دلچسپی کے معاملات

کے متعلق باتیں کرتی تھی ۔

جب نام نہاد میری کا مسٹر راف کے یہاں قیام تھا، تو اس زمانے میں بھی وہ کبھی کبھی جنت کی طرف لوٹ جاتی تھی اور جسم کو خاموش مدہوشی کی حالت میں چھوڑ دیتی یعنی بغیر اس کے کہ لیورینسی کی اصلی شخصیت عود کرے۔ آٹھ یا نو ہفتے کے بعد ایسا ہوتا کہ کبھی چند منٹ کے لئے لیورینسی کی حرکات اور یاد میں فرق واقع ہوتا، مگر کلیتہً نہیں بلکہ جزوی طور پر۔ ایک بار ایسا بھی ہوا کہ لیورینسی نے تھوڑی دیر کیلئے اس پر کامل قبضہ بھی کرلیا۔ آخر کار میری کی پیشین گوئی کے مطابق چودہ ہفتے کے بعد جو اس نے پہلے پہل نمودار ہوتے وقت کی تھی، وہ قطعی طور پر زائل ہوگئی، اور لیورینسی کا شعور ہمیشہ کے لئے لوٹ آیا۔ مسٹر راف لکھتے ہیں۔

"اس نے مجھ سے اس امر کی خواہش کی یا اسکو گھر پہنچا دوں (اور میں) نے اس کو گھر پہنچا دیا۔ وہ مجھ کو اب مسٹر راف کہتی تھی، اور اس طرح سے گفتگو کرتی تھی جس طرح ایک نوعمر لڑکی کو ایک اجنبی سے گفتگو کرنی چاہئے۔ میں نے اس سے سوال کیا اب کیا حال ہے۔ کیا اب چیزیں اچھی طرح سے معلوم ہونے لگی ہیں۔ وہ کہنے لگی کہ مجھے خواب سا معلوم ہو رہا ہے۔ وہ اپنے والدین اور بھائیوں سے نہایت محبت سے ملی اور ہر ایک سے مسرت کے آنسو بہا کر بغل گیر ہوئی۔ اس نے اپنے باپ کی گردن میں باہیں ڈالدیں، اور اس کے لاتعداد پیار لے ڈالے۔ میں اس کے باپ سے ابھی ملا ہوں انکا بیان ہے کہ وہ اب بالکل اچھی ہے،"

لیورینسی کی ماں دو ماہ کے بعد لکھتی ہے۔

"اس مدت میں وہ بالکل تندرست اور اس کے ہوش وحواس صحیح وسالم ہیں۔ مکان پر پلٹنے کے دو یا تین ہفتے کے بعد اسکو اپنی گذشتہ گرمیوں کی بیماری کے بعد کے زمانے کے متعلق کچھ حیرت تھی، لیکن یہ تغیر شاید فطری ہو جو اس لڑکی میں واقع پذیر ہوا ہو۔ اس کو اس زمانے کے متعلق یہی معلوم ہوتا تھا کہ میں سو رہی ہوں، یا خواب دیکھ رہی ہوں۔ لیورینسی اسوقت سے پہلے کی نسبت زیادہ چست زیادہ ہوشمند زیادہ محنتی اور زیادہ مہذب و باحیا معلوم ہوتی ہے۔ ہم اسکی کامل صحت اس کے خاندانی ڈاکٹر اسٹیونس اور مسٹر و مسز راف

سے منسوب کرتے ہیں۔ مسٹر راف اس کو اپنے یہاں لے گئے اور انہیں کے یہاں اسکو صحت کلی حاصل ہوئی۔ ہم کو پورے طور پر یقین ہے کہ وہ اگر گھر پر رہتی تو وہ مر جاتی یا اس کو پاگل خانے بھیجنے پر مجبور ہوتے اور اس حالت میں وہ مر ہی جاتی اور مجھ پر جو تکلیف و پریشانی آپڑتی اس سے میں بھی زندہ نہ رہ سکتی۔ لیورنیسی کے چند اعزا جن میں ہم لوگ بھی داخل ہیں یہ خیال کرتے ہیں کہ اسکو روحانی قوت سے صحت ہوئی ہے، اور اس لڑکی پر میری راف کا آسیب تھا۔

اس کے آٹھ سال بعد یہ سنا گیا کہ لیورنیسی کی شادی ہوگئی، اور وہ ماں بھی بن گئی ہے، اور اسکی صحت بالکل اچھی ہے۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا تھا کہ وہ اپنی آسیبی زندگی سے عہدہ برآ ہو چکی ہے۔

ان دوروں کے اثنا میں حسیت کی حالت کے بہت کم مشاہدات کئے گئے ہیں۔ میں نے دو خود کار لکھنے والوں کے ہاتھوں کو دوران تحریر میں بے حس پایا ہے۔ اور دو کو میں نے دیکھا ہے ان کے ہاتھ بے حس نہ تھے۔ خود بخود لکھنے سے پہلے عموماً بازو کے اعصاب میں ایک طرح کا درد اور عضلات میں ایک طرح کا انقباض ہوتا ہے۔ مدہوشی کی حالت میں ایک آسیب زدہ کی زبان اور ہونٹوں میں میں نے پن چبھایا تو معلوم ہوا ان میں حس نہیں تھی۔

شخصیت کے ان اختلالات کے دوران میں اگر دماغی حالت کے متعلق کوئی نظریہ قایم کریں تو یہ فرض کرنا پڑتا ہے، کہ اس میں اپنے عمل کی تمام صورتوں کے بدلنے اور کچھ عرصے کے لئے مرتب انسلاکی راستوں کے ترک کر دینے کی قوت موجود ہوتی ہے۔ اور کسی طرح سے ہم ایک حالت سے دوسری حالت میں منتقل ہونے پر یادداشت کے محو ہو جانے کی توجیہ نہیں کر سکتے۔ یہی نہیں بلکہ ہم کو یہ بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے، کہ انسلاکی راستوں کے باقاعدہ سلسلوں کی مال دوسرے سلسلوں میں اتر جاتی ہے، اسی لئے ایک سلسلے میں جو اعمال ہوتے ہیں، ان سے ایک شعور ہوتا ہے اور دوسرے سلسلے کے اعمال اس کے ساتھ ہی دوسرے شعور کا باعث ہوتے ہیں صرف اسی طرح ہم ان خود بخود لکھنے وغیرہ کے واقعات کی توجیہ کر سکتے ہیں، جو مریض سے اس وقت ظاہر ہوتے ہیں جب وہ بخود نہیں ہوتا نہ اس پر اختناقی بے حسی وغیرہ

سکا دورہ ہوجاتا ہے۔ مگر بال اتر جانے کے کیا معنی ہیں، اور یہ ٹھیک کس قسم کی بے ربطی کو ظاہر کرتا ہے، اس کا ہم قیاس تک نہیں کر سکتے۔ میرے خیال میں ذات کے دو ہو جانے کا تصورات کے بعض سلسلوں کے مابین ارتباط نہ ہونا تو باعث قرار نہ دینا چاہئے۔ بلکہ یہ کہنا تو ایک حد تک بہتر ہے کہ جن معروضات کی پہلے ترکیب ہوا کرتی تھی، وہ اب دو ذاتوں میں تقسیم ہو جاتے ہیں۔ ہر ذات دماغی راستوں کے ایک نظام پر مبنی ہوتی ہے، جو بطور خود عمل کرتے ہیں۔ اگر دماغ معمول کے مطابق عمل کرتا رہے اور غیر مربوط نظاموں میں پھر ربط ہو جائے، تو شعور میں ایک نیا تاثر پیدا ہوگا جو تیسری ذات ہوگی جو باقی دو سے مختلف ہوگی لیکن ان کے معروضات کو بطور نتیجے کے جانے گی۔ جو کچھ میں گذشتہ باب میں کہہ چکا ہوں اس کے بعد اس ذیل میں کسی مزید گفتگو کی ضرورت معلوم نہیں ہوتی۔

ادنیٰ درجے کے خودحرکتی اعمال کی بعض خصوصیات سے اس امر کا پتا ملتا ہے کہ جو نظام بے قاعدہ ہو جاتے ہیں اور گویا جن کی مال اتر جاتی ہے انہیں سے ایک داہنے نصف کرے میں اور ایک بائیں نصف کرے میں ہوتا ہے۔ موضوع اکثر الٹی طرف لکھتے ہیں یا وہ حروف کو الٹ پلٹ دیتے ہیں یا وہ خط آئینہ لکھتے ہیں۔ یہ سب فتور تحریر کی علامات ہیں۔ اگر بائیں ہاتھ کو اس کی فطری تسویق پر چھوڑ دیا جا تو یہ اصل خط کی بہ نسبت خط آئینہ زیادہ سہولت کے ساتھ لکھے گا۔ مسٹر ایف ڈبلیو ایچ میرس نے ان تمثیلوں پر زور دیا ہے۔ انھوں نے معمولی الفبیٹ کی تحریر کے ادنیٰ درجے کے اخلاقی انداز کی طرف بھی توجہ دلائی ہے۔ ہولنگ جیکسن کے اصول کے مطابق بایاں نصف کرہ چونکہ نسبتہً زیادہ ترقی یافتہ آلہ ہے اس لئے معمولی اوقات میں داہنے نصف کرے کی فعلیت کو دبا دیتا ہے۔ مگر مسٹر میرس یہ کہتے ہیں کہ خودکاری اعمال میں ممکن ہے رکاوٹ رفع ہو جائے اور داہنا نصف کرہ بطور خود عمل کرنے کے لئے آزاد ہو جائے۔ ایک حد تک بہت ممکن ہے یہی حقیقت ہو، لیکن دو ذاتوں کی دو نصف کروں کے ذریعے سے توجیہ مسٹر میرس کے خیال کے مطابق بہت ہی بعید از قیاس ہے۔ ذاتیں ایک سے زائد ہو سکتی ہیں۔ اور جو دماغی نظام انفرادی طور پر ایک کے لئے عمل کریں گے انکی نسبت

یہ خیال کرنا پڑے گا کہ نہایت باریکی کے ساتھ ایک دوسرے میں ساری ہوگئے۔

خلاصہ

اب اس طویل باب کا خلاصہ کرتے ہیں۔ شعور ذات کیلئے چشمۂ فکر کا وجود لازمی ہے جس کا ہر حصہ بطور انا کے (۱) ماقبل کے حصوں کو یاد رکھ سکتا ہے اور ان چیزوں کو جان سکتا ہے جن کو یہ جانتے تھے اور (۲) ان میں سے بعض حصوں کو لنا قرار دیکر بہت اہم سمجھتا ہے اور باقی کو ان سے منسوب کرتا ہے۔ لنا کا مرکز ہمیشہ وجود جسمی ہوتا ہے، جس کو اسوقت موجود محسوس کیا جاتا ہے۔ جو کچھ گزشتہ احساسات کو یاد رکھتا ہے موجودہ احساس سے مشابہ ہوتا ہے اس کو ایک لنا سے منسوب کیا جاتا ہے اور جو چیزیں اسکے ساتھ مربوط محسوس ہوتی ہیں وہ اس لنا کا جزو محسوس ہوتی ہیں اور ان میں سے بعض لنا کے وسیع ترین معنی میں اجزا معلوم ہوتے ہیں۔ اس قسم کی چیزوں میں لباس مادی مقبوضات احباب اور عزت و منزلت داخل ہیں یہ لنا ان چیزوں کا تجربی مجموعہ ہوتا ہے جن کا خارجی طور پر علم ہوتا ہے انا جو ان کو جانتا ہے وہ خود مجموعہ نہیں ہوسکتا اور نہ اس کو نفسیاتی اغراض کے لحاظ سے روح کی طرح سے ایک غیر متغیر مابعد الطبیعیاتی شے یا انائے خالص کی طرح سے ایسا خیال کرنے کی ضرورت ہے جو زماں سے خارج ہو۔ یہ ایک خیال ہوتا ہے جو ہر لمحہ گذشتہ لمحہ کے خیال سے مختلف ہوتا ہے لیکن یہ گذشتہ خیال کا ان تمام چیزوں کے ساتھ مالک ہوتا ہے جن کو آخرالذکر اپنا کہتا تھا۔ اس بیان کے اندر تمام اختیاری واقعات آجاتے ہیں، جو سوائے آنی و لمحی افکار کے اور کسی مفروضہ سے گرانبار نہیں ہے۔ ایک ہی دماغ بہت سی شعور ذوات کے تابع ہوسکتا ہے جو یا تو ایک دوسرے کے بعد ہوتی ہوں یا ایک ہی وقت میں موجود ہوں لیکن اس کے عمل میں کس قسم کے تغیرات ہوتے ہیں اور یہ کہ آیا زائد ذہنی شرائط بھی حائل ہوسکتی ہیں یہ ایسے سوالات ہیں جن کا اس وقت جواب نہیں دیا جاسکتا۔

اگر کسی کو اس امر پر اصرار ہو کہ لمحی و گریزاں افکار ایک دوسرے کے مقبوضات کے کیوں وارث ہوتے ہیں اور دماغی حالتیں (ریاضیاتی معنی میں)

ایک دوسرے کے فعل کیونکر ہوتے ہیں کہ اگر اس کی کوئی وجہ ہے وہ وہیں سے دستیاب
ہوسکتی ہے جہاں سے تمام حقیقی وجوہ عالم کے کامل معنی میں ملتے ہیں۔ اگر کوئی ایسے
معنی یا اس کے قریب قریب ہی ہیں (اور ہم یہ یقین کرنے پر مجبور ہیں کہ اس قسم کے معنی ہیں)
تو صرف اسی سے یہ بات واضح ہوسکتی ہے کہ اس قسم کے محدود انسانی
فکر کے چشمے اس طرح سے دماغی عمل کے کیوں تابع ہوکر عالم وجود میں
آتے ہیں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ نفسیات کو طبیعی اور اختصاصی علم کی حیثیت سے
محض اعمال و افعال کا ضابطہ بیان کرکے خاموش ہوجانا چاہئے۔ اگر ملحق
دگر یزاں خیال ایسا وجود ہو جس کی براہ راست تصدیق ہوسکتی ہو اور جس کے
متعلق ہنوز کسی نے شک نہیں کیا ہے۔ تو خود یہ خیال ہی متفکر ہی ہوگا اور
نفسیات کو اس سے تجاوز کرنے کی ضرورت نہیں کسی ماورائی متفکر کے داخل
کرنے کا مجھے تو صرف یہی طریقہ معلوم ہوتا ہے کہ اس امر سے انکار کردوں
کہ ہم کو اس قسم کے خیال کا براہ راست کوئی علم ہوتا ہے۔ اس صورت میں
آخر الذکر کا وجود مسلمہ بنجائے گا۔ اس امر کا ایک دعویٰ اس تمام معلوم
کے مطابق ایک عالم کا ہونا ضروری ہے۔ اور یہ مسئلہ کہ وہ معلوم کون ہے
مابعد الطبیعیاتی مسئلہ بن جائے گا۔ اس سوال کو جب ایکبار اس طرح سے بیان
کردیا جائے گا تو روحانیہ اور ماورائیہ کے حل خود ہمارے نفسیاتی حل کے
مساوی ہونگے لیکن یہ بات ہم کو نفسیاتی یا فطری نقطۂ نظر سے متجاوز کردیتی

باب یازدہم

توجہ

یہ بات حیرت انگیز ہے کہ انتخابی توجہ کے ہر وقت موجود ہونے جیسے اہم واقعے کی طرف انگلستان کے تجربی نفسیاتیوں نے، کوئی خاص توجہ نہیں کی۔ جرمن فلاسفہ نے اس پر واضح طور پر بحث کی ہے، اور اس کو ایک استعداد یا ایک نتیجہ قرار دیا ہے۔ لیکن ان مصنفوں کے یہاں جیسے لاک ہیوم ہارٹلے جیمس جان اسٹورٹ مل اور اسپنسر ہیں، اسکے متعلق ایک لفظ بھی نہیں ملتا، اور اگر کہیں اس کا ذکر آ بھی جاتا ہے، تو یونہی ضمناً۔ مظہر توجہ کے اس طرح سے نظر انداز کر دینا کا جو محرک ہوا ہے، وہ ظاہر ہے۔ یہ مصنف اس بات کے ثابت کرنے پر تلے ہوئے ہیں کہ انسان کے ذہن کی اعلیٰ استعدادیں خالص تجربے کے نتائج ہیں۔ اور تجربے کے متعلق تو یہ فرض کر رکھا ہے کہ یہ ایسی شے کا ہوتا ہے جو محض موجود ہوتی ہے۔ توجہ جس سے ردعملی از خودی کی ایک مقدار مترشح ہوتی ہے، بظاہر اس خارض لینے والے اور قبول کرنے والے حلقے کو توڑتی ہوئی معلوم ہوتی ہے جس پر تجربہ مشتمل ہوتا ہے۔ اس لیئے اس کا نظر انداز کرنا ضروری ہوا اور نہ اس سے بیان کے تسلسل میں خلل واقع ہوتا تھا۔

لیکن جس وقت انسان اسپر غور کرتا ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ ایسے تجربے کا تصور جو حس کو خارجی حواس کی موجودگی محض کے مساوی قرار دیتا ہے کس قدر غلط ہے۔ خارج میں میرے حواس کے سامنے لاکھوں چیزیں موجود ہیں، جو کبھی صحیح طور پر میرے تجربے میں داخل نہیں ہوتیں۔ اسکی کیا وجہ ہے۔ اسکی وجہ یہی ہے کہ وہ میرے لئے کوئی دلچسپی نہیں رکھتیں۔ میرا تجربہ وہی ہوتا ہے جس کی طرف میں توجہ کرنا چاہتا ہوں۔ صرف وہی چیزیں جن کی طرف میں متوجہ ہوتا ہوں میرے ذہن کو متشکل کرتی ہیں۔ صرف دلچسپی ہی سے زور، تاکید روشنی اور سایہ پائیں پیشیں مختصر یہ کہ معقول تناظر حاصل ہوتا ہے، اس کی مقدار ہر جاندار میں مختلف ہوتی ہے مگر اس کے بغیر ہر جاندار کا شعور خاکستری رنگ کی ایسی ابتری ہوتی جس کے اندر کسی قسم کا امتیاز نہ ہوتا جس کا ہم تخیل بھی نہیں کر سکتے۔ اس قسم کے تجربی مصنف جیسے مسٹر اسپنسر ہیں جاندار کو محض مٹی خیال کرتے ہیں، جس پر تجربات کی بارش ہوتی ہے۔ مٹی اس مقام پر سب سے زیادہ متاثر ہوتی ہے، جہاں قطرے اس پر زیادہ کثرت سے پڑتے ہیں اور اس طرح ذہن کی آخری شکل متعین ہوتی ہے۔ اگر وقت کافی ملے تو اس شرح کے مطابق تمام ذی حس چیزیں ایک ہی ذہنی ساخت اختیار کریں گی کیونکہ تجربہ جس سے شکل متعین ہوتی ہے، غیر متغیر واقعہ ہے اور اس کی جزئیات کی ترتیب اسی طرح سے ختم ہوگی کہ ذی حس عضویہ پر ہو بہو عکس پڑ جائے۔ اگر یہ بیان صحیح ہو تو کتوں کی ایک نسل جس کی پشتہا پشت سے فرض کرو پوپ کے محل میں پرورش ہو رہی ہے اور ان کے سامنے مختلف قسم کی شکلیں سنگ مرمر میں کھدی ہوئی آتی ہیں تو انھیں ان شکلوں کی خاص نوعیت میں امتیاز ہونا چاہیئے۔ مختصر یہ کہ ایک عرصے میں انھیں سنگ تراشی کا بہت بڑا مبصر بن جانا چاہیئے۔ ہر شخص اس امکان کے متعلق حکم لگا سکتا ہے۔ اس میں ذرا بھی شبہ نہیں مجبول کا اگر اس کو ابد الآباد تک بھی تجربہ ہوتا رہے گا تو بھی کتا ان سے اسی قدر ناواقف اور بے ذوق رہے گا، جسقدر کہ پہلے دن تھا، کیونکہ اس کے اندر اصل دلچسپی مفقود تھی جس کے ذریعے سے وہ اپنے امتیازات کو مربوط کرتا۔ اور اس نسل کے کتوں میں مجسموں کی کرسی کی خوشبوئیں اس طرح منتظم ہو جاتیں کہ موروثی سنگ تراشوں کا

علم بھی ان کے مساوی نہیں ہو سکتا، کیونکہ بہ حیثیت انسان ہونے کے ان کے لئے یہ بوئیں محض ایک راز سربستہ ہیں۔ پس ان مصنفوں نے اس اہم حقیقت کو نظر انداز کر دیا ہے کہ ذہنی دلچسپی اپنی اہم انگشت شہادت سے کسی خاص تجربہ کی طرف اشارہ کر کے، اس کو اسقدر قوی کر سکتی ہے کہ بہت سے کم ہونے والے ائتلافات میں اتنی قوت پیدا ہو جاتی ہے جو کثیر الوقوع ائتلافات میں نہیں ہوتی۔ خود دلچسپی کی پیدائش اگرچہ کسی قسم کے اصول کی پابند نہیں مگر بلاشبہ تجربات کو یہ زیادہ بناتی ہے، اور تجربات اسکو کم بناتے ہیں۔

ہر شخص جانتا ہے کہ توجہ کیا ہے۔ یہ چند ہموقت معروضات یا سلاسل فکر میں سے کسی ایک معروض کے واضح و جلی طور پر ذہن پر قابض و مستولی ہو جانے پر مشتمل ہوتی ہے۔ شعور کا رجوع کرنا اسکی اصل روح ہے یہ اس بات کو ظاہر کرتا ہے کہ بعض کی طرف سے توجہ منعطف کر لی جاتی ہے، اور یہ ایسی حالت ہے جس کا حقیقی عکس وہ منتشر و پریشان حالت ہوتی ہے، جس کو فرانسیسی مصنف Distraction (انتشار) کہتے ہیں اور جرمن (Zerstreulheit) پریشان خیالی) کہتے ہیں۔

اس آخر الذکر حالت سے ہم سب واقف ہیں حتی کہ اس کی انتہائی مدارج سے بھی۔ اکثر اشخاص کو اس قسم کا دورہ دن میں کئی بار ہوتا ہے۔ آنکھیں خلا پر جمی ہوئی ہوتی ہیں، دنیا کی آوازیں باہم ہو کر ایک معلوم ہونے لگتی ہیں۔ توجہ منتشر ہوتی ہے کل جسم کا ایسا احساس ہوتا ہے، کہ گویا کہ یہ ایک شے کے طور پر ہو۔ اور شعور پائیں اگر کسی شے سے پر ہوتا ہے تو ایک طرح کی گذرنے والے زمانے کے سامنے سرِ تسلیم خم کرنے کی سنجیدہ حس سے پر ہوتا ہے۔ اپنے ذہن کے دھندلے پائین میں ہم جانتے ہیں کہ ہم کو کیا کرنا چاہئے، یعنی اٹھنا بیٹھنا لباس پہننا کسی بات کا جواب دینا اپنے استدلال میں قدم آگے بڑھانا۔ مگر کوئی بات ایسی ہو جاتی ہے کہ ہم آگے نہیں بڑھ سکتے۔ کوئی شے سکون کی پوست کے دور کرنے میں مانع آتی ہے۔ ہر لمحہ ہم کو اسکی توقع ہوتی ہے، کہ یہ حالت رفع ہوتی ہے، کیونکہ ہم کو اس کے جاری رہنے کی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی۔ لیکن یہ جاری رہتی ہے اور ہم گویا اس کے اندر تیرتے رہتے ہیں، یہاں تک ایک طرح کی قوت حاصل ہوتی ہے،

اور ہم نہیں جانتے ہیں کہ کس شے سے اور کیونکر حاصل ہوتی ہے اور یہ ہم کو اپنے حواس مجتمع کرنے کے قابل بنا دیتی ہے۔ ہم اپنی آنکھوں کو بند کر تے ہیں، اپنا سر ہلاتے ہیں پایں کے تصورات موثر ہو جاتے ہیں اور زندگی کا پہیا پھر چلنے لگتا ہے۔ یہ عجیب و غریب رکاوٹ کی حالت چند لمحے کے لئے ہم خود بخود اپنی آنکھوں کو خلا کی طرف جما کر جب چاہیں پیدا کر سکتے ہیں بعض اشخاص ارادی طور پر اپنے اذہان کو خالی کر سکتے ہیں۔ اکثر کے لئے پروفیسر ایکسنر کی طرح سے یہ سو جانیکا نہایت عمدہ طریقہ ہے۔ حیوان جب فاعلانہ طور پر کسی کام میں معروف نہیں ہوتے تو غالباً ان کے شعور کی ایسی ہی کچھ منتشر سی حالت ہوتی ہے۔ تکان بے مزہ میکانیکی مشاغل جو آخر کار خود بخود ہونے لگتے ہیں۔ انسان کے اندر یہ حالت پیدا کر دینا چاہتے ہیں۔ یہ نیند نہیں ہوتی لیکن جب ہم اس حالت سے بیدار ہوتے ہیں تو انسان مشکل سے بتا سکتا ہے کہ وہ کس خیال میں معروف تھا۔ تنویم کی بخودی کے معمولوں کو جب اپنی حالت پر چھوڑ دیا جاتا ہے تو وہ اس حالت کو خود بخود اختیار کر لیتے ہیں۔ جب ان سے پوچھا جاتا ہے کہ تم کیا خیال کر رہے تو وہ یہ جواب دیتے ہیں کہ کسی خاص شے کا نہیں۔

اس حالت کے ارتفاع کو ہم بیداری توجہ کہتے ہیں۔ اس حالت میں ایک شے توجہ پر مستولی ہو جاتی ہے اور باقی چیزیں عارضی طور پر اس کے احاطہ سے خارج ہو جاتی ہیں۔ بیداری تو کسی خارجی محرک کی وجہ سے ہوتی ہے یا کسی غیر معلوم داخلی تغیر کی بنا پر ہوتی ہے۔ اور اپنے ساتھ جو تغیر یہ لاتا ہے وہ کسی ایک شے کیجانب توجہ کے ارتکاز پر مشتمل ہوتا ہے یا ایسی حالت کی جانب ہوتا ہے جو اس کے اور قطعاً منتشر حالت کے قریب ہوتی ہے۔

ایک وقت میں ہم کتنی اشیا کی طرف توجہ کر سکتے۔

حد شعور کے مسئلے پر اکثر گفتگو ہوتی ہے اور لوگوں نے اس کے جواب دئیے ہیں بعض اوقات اولی طور پر اور بعض اوقات اختبار کے ذریعہ سے۔ اس موقع پر اس کا ذکر کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے اور باب ۹ میں ہم نے جو اصول قائم کئے تھے اسکے مطابق ہمارے لئے جواب دینا کچھ دشوار نہیں ہے۔ جن اشیا کی طرف

ہم متوجہ ہو سکتے ہیں ان کی تعداد غیر محدود ہے۔ کیونکہ اس کا انحصار انسان کی ذہانت کی قوت پر فہم کی صورت اور چیزوں کی نوعیت پر ہے۔ جب اشیا کا فہم تعقلی طور پر ایک مربوط نظام کی صورت میں ہوتا ہے تو انکی تعداد بہت زیادہ ہو سکتی ہے لیکن اشیا کتنی ہی کیوں نہوں ان کا علم ایک منفرد نبض شعور سے ہوتا ہے جس کیلئے یہ ایک پیچیدہ معروض ہوتی ہیں۔ (صفحہ ۲۷۶) جس کے معنی یہ ہیں کہ کسی وقت میں بھی ذہن کے سامنے متعدد تصور نہیں ہوتے۔

وحدت ذہن کو اکثر ایسے فلاسفہ نے بھی فرض کیا ہے جو تصورات کی بین سالماتی نوعیت کے بھی قائل تھے۔ جن کے معنی یہ ہیں کہ اسکے سامنے ایک سے زیادہ خارجی واقعہ نہیں آسکتا۔ ڈیوگلڈ اسٹیورٹ تک اس بات کا قائل ہے کہ ہر شکل کا بصری ادراک۔

"ذہن کے لئے اسی قدر توجہ کا ممیز معروض ہوتا ہے کہ گویا اس کے اور باقی کے مابین مکانی خلا حائل ہو۔ . . . . . ذہن کے لئے ان امور میں سے ایک سے زائد کی طرف توجہ کرنا ناممکن ہوتا ہے۔ اور چونکہ شکل کا ادراک مختلف نقاط کے اضافی محل وقوع کو بھی ظاہر کرتا ہے اس لئے ہم اسی نتیجہ پر پہونچتے ہیں کہ آنکھ کو جو شکل کا ادراک ہوتا ہے وہ توجہ کے مختلف افعال کا نتیجہ ہوتا ہے۔ مگر توجہ کے یہ افعال اس قدر سرعت کے ساتھ ہوتے ہیں کہ ہم پر اس کا بھی اثر ہوتا ہے کہ گویا ادراک صرف لمحہ بھر کے لئے ہوا ہو"

اس قسم کے پراز تصنع نظریات صرف مہمل قسم کی مابعد الطبیعیات ہی سے پیدا ہو سکتے ہیں یا لفظ تصور کے ابہام سے جو بعض اوقات تو لفظ تصور کے مرادف ہوتا ہے۔ اور بعض اوقات شئے معلوم کے۔ اسکی وجہ سے لوگ شئے سے صرف وہی کیفیت منسوب نہیں کرنے لگتے ہیں جو ذہنی حالت میں ہوتی ہے بلکہ وہ سادگی بھی منسوب کرنے لگتے جسکے متعلق یہ خیال ہے کہ روح میں جاگزیں ہوتی ہے۔

مگر جب اشیا کا حواس کے ذریعے سے فہم کیا جاتا ہے تو ان اشیا کی تعداد جن پر وقت واحد میں توجہ ہو سکتی ہے بہت کم ہوتی ہے۔

"چارلس بانٹ کہتا ہے کہ ذہن کو چھ علٰحدہ علٰحدہ چیزوں کا ایک وقت میں تصور ہو سکتا ہے۔ ابراہیم ٹکر ان کی تعداد کو گھٹا کر چار کر دیتا ہے۔ اور ڈسٹٹ ٹریسی انکو

بڑھا کر پھر چھ کر دیتا ہے۔ ولیم ہملٹن کہتے ہیں کہ ان فلاسفہ میں سے پہلے اور آخری فلسفی کی رائے صحیح معلوم ہوتی ہے۔ تم آسانی کے ساتھ خود اختیار کر سکتے ہو مگر ایک بات کا خیال رہے کہ اشیار کو مجموعوں میں ترتیب نہ دی جائے۔ اگر فرش پر کچھ سنگ مرمر کی کنکریاں پھینکو تو ابتداءً تمھیں بغیر پریشانی کے چھ یا سات سے زیادہ نظر نہ آئیں گی لیکن اگر تم انکو دو یا تین کے مجموعوں میں تقسیم کر لو تو پھر تم کو اتنے ہی مجموعے بھی نظر آجائیں گے جس قدر کہ ابتداءً کنکریاں نظر آئی تھیں کیونکہ ذہن ان مجموعوں کو اکائیاں خیال کرتا ہے۔ یہ ان پر بہ حیثیت کل کے نظر ڈالتا ہے اور ان کے اجزا کو نظر انداز کر دیتا ہے۔"

پروفیسر جیونس نے اس تجربے کا اس طرح سے اعادہ کیا کہ کچھ سیم کے دانے ایک بکس میں ڈالے اور دیکھا کہ چھ کی نسبت تو، ۱۲۰ بار میں سے ۱۲۰ مرتبہ صحیح اندازہ ہوا اور پانچ کی نسبت ۱۰۰ بار میں سے ۱۰۲ بار صحیح اندازہ ہوا اور چار اور تین کے اندازہ میں کبھی غلطی نہیں ہوئی۔ ظاہر ہے کہ اس قسم کے مشاہدوں سے صحیح معنی میں توجہ کے متعلق کچھ بھی تعین نہیں ہوتا۔ بلکہ یہ تو ایک حد تک ہماری نظر کی صحت کا اندازہ کرتے ہیں (خصوصاً ابتدائی حافظے کی تمثال کی) اور ایک حد تک ائتلاف کی مقدار کی جو فرد دیکھی ہوئی ترتیبات اور ہندسوں کے ناموں مابین رکھتا ہے۔

ہر اسم عدد سیم کے بیجوں کو ایک کامل شے کی حیثیت سے سمجھنے کی ایک صورت ہوتا ہے۔ اس قسم کے مجموعے میں تمام اجزا کی ہمنوائی سے تعقل بنتا ہے سیم کا کوئی ایک دانہ اپنا علیحدہ ائتلاف نہیں رکھتا اور اس طرح مشق سے صحیح اندازہ کرنے کی تعداد بہت بڑھ سکتی ہے۔ لیکن جہاں ہمارے پیش نظر شے کے ایسے حصے ہوتے ہیں جو ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ ہوتے ہیں جسکے معنی یہ ہیں کہ ان میں سے ہر ایک بجائے خود ایک شے ہوتا ہے اور ان سب کا نیچا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ اس صورت میں ان سب حصوں کا ایک وقت ہی سمجھ میں آنا دشوار ہوتا ہے اور ایسا ہوتا ہے کہ ذہن ایک کی طرف توجہ کرتے وقت دوسرے کو نظر انداز کر دیتا ہے۔ تاہم بعض حدود کے اندر

یہ ہو سکتا ہے۔ ایم پالہان نے اس کے بارے میں نہایت ہوشیاری کے ساتھ اختبار کئے ہیں انھوں نے ایک نظم کو تو بہ آواز بلند پڑھا اور دوسری نظم کو ذہن میں دُہرایا۔ ایک جملہ کو لکھا اور دوسرا جملہ زبان سے کہا۔ نظم پڑھتے وقت کاغذ پر حساب کیا۔" ان کی تحقیق ہے کہ ذہن کو دُہرا بنانے کی سب سے آسان صورت یہ ہے کہ اس کو ایک ہی وقت میں دو آسان مگر مختلف اعمال میں مصروف کیا جائے۔ ایک ہی قسم کے دو عمل دو چیزیں دو نظموں کا پڑھنا ایک کا لکھنا اور دوسری کا زبانی پڑھنا اس عمل کو زیادہ غیر یقینی اور دشوار کر دیتے ہیں"۔

اس قسم کے اعمال میں اکثر توجہ ڈانواڈول ہو جاتی ہے مگر ہمیشہ ایسا نہیں ہوتا بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ کام کے ایک حصے کا لفظ دوسرے حصے میں آجاتا ہے میں خود اپنے اندر یہ دیکھتا ہوں کہ جب میں ایک ہی وقت میں ایک شے کو زبانی پڑھنا چاہتا ہوں اور دوسری شے کو لکھنا چاہتا ہوں تو ہر لفظ یا ترکیب کا آغاز ایسی شے سے ہوتا ہے جس پر زیادہ توجہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ شروع ہونے کے بعد ایک یا دو لفظ تک تو میرا قلم خود بخود ہی لکھتا چلا جاتا ہے۔ ایم پالہان نے اس وقت کا بھی مقابلہ کیا ہے جو عملوں کو ایک وقت کرنے میں اور انھیں عملوں کو علیحدہ علیحدہ کرنے میں صرف ہوتا ہے۔ ان کی تحقیق ہے کہ ایک ساتھ دو کام کرنے میں بعض اوقات وقت کی بہت بچت ہو جاتی ہے۔

"میں ایتھلی کے پہلے چار شعر لکھتا ہوں اور موسیٹ کے گیارہ شعر بہ آواز پڑھتا ہوں۔ اس تمام عمل میں ۴۰ سیکنڈ صرف ہوتے ہیں لیکن محض بہ آواز پڑھنے میں ۲۲ سیکنڈ صرف ہوتے ہیں اور محض لکھنے میں ۳۱ یا مجموعی طور پر ۵۳ سیکنڈ صرف ہوتے ہیں جس کے معنی یہ ہیں کہ ایک ساتھ کرنے میں بہت فائدہ ہے۔

یا پھر دیکھو

میں ۲۱۲، ۳۱۲، ۴۲۱ کو ۲ سے ضرب دیتا ہوں اس عمل میں چھ سیکنڈ صرف ہوتے ہیں۔ چار مصرعوں کے پڑھنے میں بھی چھ سیکنڈ صرف ہوتے ہیں اسکے معنی یہ ہیں ان کے ایک ساتھ کرنے میں کوئی نقصان نہیں۔

اسمیں شک نہیں کہ وقت کی ان پیمائشوں کے اندر قرار واقعی صحت نہیں ہے۔ تین چیزیں ایک ساتھ کرنے یعنی دونوں ہاتھوں سے لکھنے اور زبان سے پڑھنے میں عمل بعید دشوار ہو گیا۔

پس اگر اس سوال سے کہ ہم کتنی چیزوں کی طرف ایک وقت میں توجہ کر سکتے ہیں سے یہ مراد لی جائے کہ کس قدر غیر مربوط مختلف اعمال متعلق ایک ساتھ ہمارے ذہن میں ہوسکتے ہیں تو اسکا جواب یہی ہوگا کہ اگر اعمال بہت زیادہ عادتی نہ ہوں تو سہولت سے ایک سے زیادہ نہیں لیکن اگر عادتی ہوں تو دو یا زیادہ سے زیادہ تین توجہ کے بہت زیادہ ڈانواڈول ہوئے بغیر ہو سکتے ہیں لیکن جہاں اعمال کم از خود ہوتے ہیں جیسا کہ جیوس سیزر کی کہانی میں چار خطوں کا لکھوانا اور ایک کا خود لکھنا تو توجہ کو نہایت سرعت کے ساتھ ایک سے دوسرے کی طرف آنا پڑتا ہوگا اور اس وجہ سے وقت کی بچت ہوتی ہوگی کسی ایک نظام کے اجزا لاتعداد ہو سکتے ہیں لیکن جب اس کل کی طرف توجہ کرتے ہیں تو اسوقت ہم کو کل کا بحیثیت مجموعی ہی وقوف ہوتا ہے۔

جب ہم کو خفیف حسوں کی طرف توجہ کرنی ہوتی ہے اور انکی طرف ملتفت ہونے میں سعی کو کام میں لانا پڑتا ہے تو یہ دیکھا گیا ہے کہ ایکطرف توجہ کرنے کے لئے دوسرے کے ادراک میں بہت کچھ خلل واقع ہوتا ہے۔ اس میدان میں بہت کچھ عمدہ کام ہوا ہے جس میں سے اس مقام پر کچھ نہ کچھ بیان کرنا ضروری ہے۔

زمانہ ہوا کہ یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ جب انتظاری توجہ کو دو حسوں میں سے ایک کی طرف مرکوز کر دیا جائے تو دوسری ذرا دیر کے لئے ذہن سے بالکل غائب ہو جائے گی، اور ایسا معلوم ہوگا کہ یہ بعد میں ہوتی ہے، اگرچہ حقیقتہً دونوں ایک ہی وقت میں ہوئی ہوں۔ چنانچہ ایک عام مثال یہ ہے کہ جراح نشتر کے جلد میں داخل ہونے سے پہلے مریض کا خون بہتا ہوا دیکھ لیتا ہے۔ اسی طرح سے ایسا ہوسکتا ہے کہ لوہار ہتھوڑے کے لوہے پر پڑنے سے پہلے اس میں سے شعلے

نکلتے ہوئے دیکھے وغیرہ۔ پس ایسے دو ارتساموں کے صحیح وقت کا پتہ چلانے میں ایک ایک قسم کی دشواری ہوتی ہے، جن سے ہم کو یکساں دلچسپی نہیں ہوتی۔ خصوصاً اس وقت جب کہ یہ مختلف النوع بھی ہوتے ہیں۔

پروفیسر ایکسنر جن کے اختبارات کا، دو حسوں کے زمانے میں تسلسل اور اکی کے اقل کے متعلق ہیں آئندہ باب میں اقتباس کرنا ہوگا، ایسی حالت کے متعلق جب مدت بہت ہی کم ہو، حسوں کے وقفے اور انکی صحیح ترتیب کے محسوس کرنے کے لئے توجہ کو کیونکر قائم کیا جاتا ہے بعض دلچسپ باتیں بیان کرتے ہیں۔ بیان کرنا یہ ہوتا ہے، کہ دو اشارے آیا ہم وقت ہوتے ہیں یا ایک دوسرے کے بعد، اور اگر ایک دوسرے کے بعد ہوتے ہیں تو ان میں سے پہلے کونسا ہوتا ہے۔

پہلا طریقہ جو انھوں نے بیان کیا ہے، وہ اس حالت میں کام دیتا ہے، جب اشاروں میں بہت زیادہ فرق نہیں ہوتا۔ یعنی مثلاً جب یہ دو یکساں آوازوں پر مشتمل تھے جن میں سے ہر ایک کو ایک ایک کان نے سنا تھا۔ اس میں وہ پہلی بار اشارے کا انتظار کرتے ہیں اب یہ جو کچھ بھی ہو، اور دوسرے لمحے میں اس کو یادداشت کے ذریعے سے شناخت کرتے ہیں۔ دوسرا جو ہمیشہ فرق سے شناخت ہوتا تھا، خود اس کے متعلق کبھی واضح طور پر امتیاز نہیں ہوا۔ جب زمانہ حد سے زیادہ کم ہوتا تو پہلا دوسرے سے بالکل علیحدہ نہ ہو سکتا تھا۔

دوسرا طریقہ یہ کہ توجہ کو ایک خاص قسم کے اشارے کے لئے تیار کیا جاتا ہے، اور دوسرے لمحے میں اس امر کا وقوف کرنے کی کوشش کیجاتی ہے کہ آیا یہ اپنے ساتھی سے پہلے آیا ہے یا بعد میں۔

" اس طریقے کے اندر بہت کچھ شک رہتا ہے جس ارتسام کے لئے ذہن کو طیار نہیں کیا جاتا وہ حافظے میں دوسرے کی نسبت زیادہ کمزور و مبہم ہوتا ہے اور اس کا وقت اچھی طرح سے متعین نہیں ہوتا۔ ہم ذہنی طور پر قوی محرک کو جس کی طرف ہم متوجہ تھے، بالکل اسی طرح پہلا سمجھ لیتے ہیں، جس طرح ہم خارجی طور پر قوی محرک کو پہلا سمجھنے لگتے ہیں۔ تاہم ہو سکتا ہے کہ صورت حال اس کے

برعکس ہو۔ لمس سے بصر کی جانب اختبارات کرتے ہیں، اکثر ایسا معلوم ہوا، کہ گویا وہ ارتسامات جن کے لئے یہ تیار تھی، دوسرے ارتسامات کے آنے سے قبل ہی موجود تھے۔

جب ارتسامات میں بہت زیادہ فرق ہوتا تھا تو ایکسنر خود اپنے آپ کو کثرت سے یہی طریقہ استعمال کرتا ہوا پاتے تھے۔

اس قسم کے مشاہدات میں (جن کو ان مشاہدات کے ساتھ گڈمڈ نہ کرنا چاہئے جہاں کہ دو اشارے بعینہ یکساں تھے اور ان کے ایک دوسرے کے بعد ہونے کو محض دو گونہ ہی سمجھ لیا گیا تھا، اور اس قسم کا کوئی امتیاز نہ تھا کہ ان میں سے پہلے کونسا ہوا ہے) ظاہر ہے کہ ہر اشارے کو ہمارے ادراک میں مختلف لمحہ زمانی کے ساتھ مرکب ہونا چاہئے۔ یہ دو مختلف چیزوں کے ایک ہی وقت میں ذہن پر مستولی ہونے کی سادہ ترین مثال ہے۔ اب ان اشاروں کا معاملہ جو ہمو قت ہوتے ہیں بالکل مختلف قسم کا معلوم ہوتا ہے۔ ایسے مشاہدات کے لئے جو صورت حال پر زیادہ سے زیادہ روشنی ڈالیں ہم کو ونٹ کی طرف متوجہ ہونا چاہئے۔

متعلم کو زمان ردعمل کے اختبارات یاد ہونگے، جن پر ہم نے باب ۳ میں بحث کی تھی۔ ونٹ کے اختبارات میں کبھی کبھی ایسا ہوا کہ زمان ردعمل صفر رہگیا یا اس نے سلبی صورت اختیار کر لی جس کو اگر معمولی زبان میں ادا کیا جائے تو یہ ہوگا، کہ مشاہدہ کرنے والا بعض اوقات اشارے کی طرف اس قدر متوجہ تھا کہ اسکا ردعمل حقیقت میں بھی زمانا اس کے مطابق ہوا، یا اس سے پہلے ہو گیا، بجائے اس کے کہ اس سے سیکنڈ کے کسی حصہ بعد ہوتا، جیسا کہ قدرتی طور پر اسکو ہونا چاہئے تھا۔ آئندہ اس قسم کے نتائج کے متعلق اکثر مواقع پر ذکر آئے گا۔ ونٹ انکی توجیہ میں کہتا ہے۔

"عموماً ہم کو دو محرکوں کی ہموقتی کا بہت صحیح احساس ہوتا ہے بشرطیکہ انہیں باہم شدت میں بہت فرق نہو۔ اور اختبارات کے ایسے سلسلہ میں جس کے اندر مہیج اسے پہلے بتنبہ کر دیا جاتا ہے، ہم خود بخود بلا کسی ارادے کے ردعمل کرنا چاہتے ہیں اور اسمیں یہی نہیں ہوتا کہ مہیج کے بعد ہم حکمنہ تعجیل سے ردعمل کریں بلکہ اس طرح سے

کہ بہت ممکن ہے کہ ہماری حرکت مہیج کے ساتھ ساتھ ہی ہو جائے۔ ہم اپنے احساسات لمس و توانائی (عضلی انقباض) کو خارجی طور پر اشارے کے ہم وقت کر دینا چاہتے ہیں۔ اور تجربہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ اکثر حالات میں ہم کو تقریباً کامیابی ہو جاتی ہے۔ ان حالات میں ہمیں اشارے سننے کا بین شعور ہوتا ہے ہم ردعمل کرتے ہیں اور ہمارے ردعمل کا احساس عالم وجود میں آتا ہے اور یہ سب باتیں ایک ہی وقت میں ہو جاتی ہیں۔

ایک اور مقام پر ونٹ کہتا ہے۔

"ان مشاہدات کی دشواری اور مقابلۃً کمی جن میں زمان ردعمل کو اس طرح سے معدوم کیا جا سکتا ہے، یہ ظاہر کرتی ہے کہ جب ہماری توجہ پوری شدت سے کام کر رہی ہو، اس وقت اس کو دو تصوروں پر بھی قائم رکھنا بہت دشوار ہوتا ہے۔ علاوہ اس کے یہ بات بھی دیکھنے کے لائق ہے کہ جب ایسا ہوتا ہے تو انسان ہمیشہ تصورات میں ایک خاص قسم کا ربط پیدا کرنے کی کوشش کرتا ہے، اور ان کو کسی پیچیدہ معروض کے اجزا سمجھنا چاہتا ہے۔ چنانچہ اختبارات زیر بحث میں مجھے اکثر ایسا معلوم ہوا ہے کہ میں نے خود اپنی درج کرنے والی حرکت سے وہ آواز پیدا کردی جو گیند تختہ پر گر کر پیدا کرتی ہے"۔

ان حالتوں میں جن کا ونٹ نے ذکر کیا ہے دشواری یہ ہوتی ہے کہ ایسے واقعات کو جو زماناً ایک ساتھ نہیں ہوتے، بظاہر واقعات کے ایسے مجموعے میں بدلنا پڑتا ہے، جو ایک وقت ہوتے ہیں۔ وہ اس امر کو تسلیم کرتا ہے، کہ توجہ کو اس طرح حقیقتہً ہموقت ارتسامات کے مابین اس طرح منقسم کرنے میں کوئی دشواری نہیں ہے، جس سے یہ علیحدہ علیحدہ محسوس ہونے لگیں جن حالتوں کو وہ بیان کرتا ہے وہ درحقیقت زمانے کے اوراک غلط کی حالتیں ہیں یا اگر خود اسی کے الفاظ کو استعمال کیا جائے ذہن کی زمانی بے ترتیبی کی حالتیں ہیں۔ مگر اس نے اس کے اس سے بھی زیادہ حیرت انگیز حالات کا مطالعہ کیا ہے۔ یہ ہم کو اپنی تحقیق میں ایک قدم اور آگے لیجاتے ہیں اس لئے میں انکا اقتباس کرتا ہوں، اور جہاں تک ممکن ہوگا، خود اسی کے لفظ بھی استعمال کروں گا۔

"حالات اس وقت اور زیادہ پیچیدہ ہو جاتے ہیں جب ہم کو ارتسامات کے

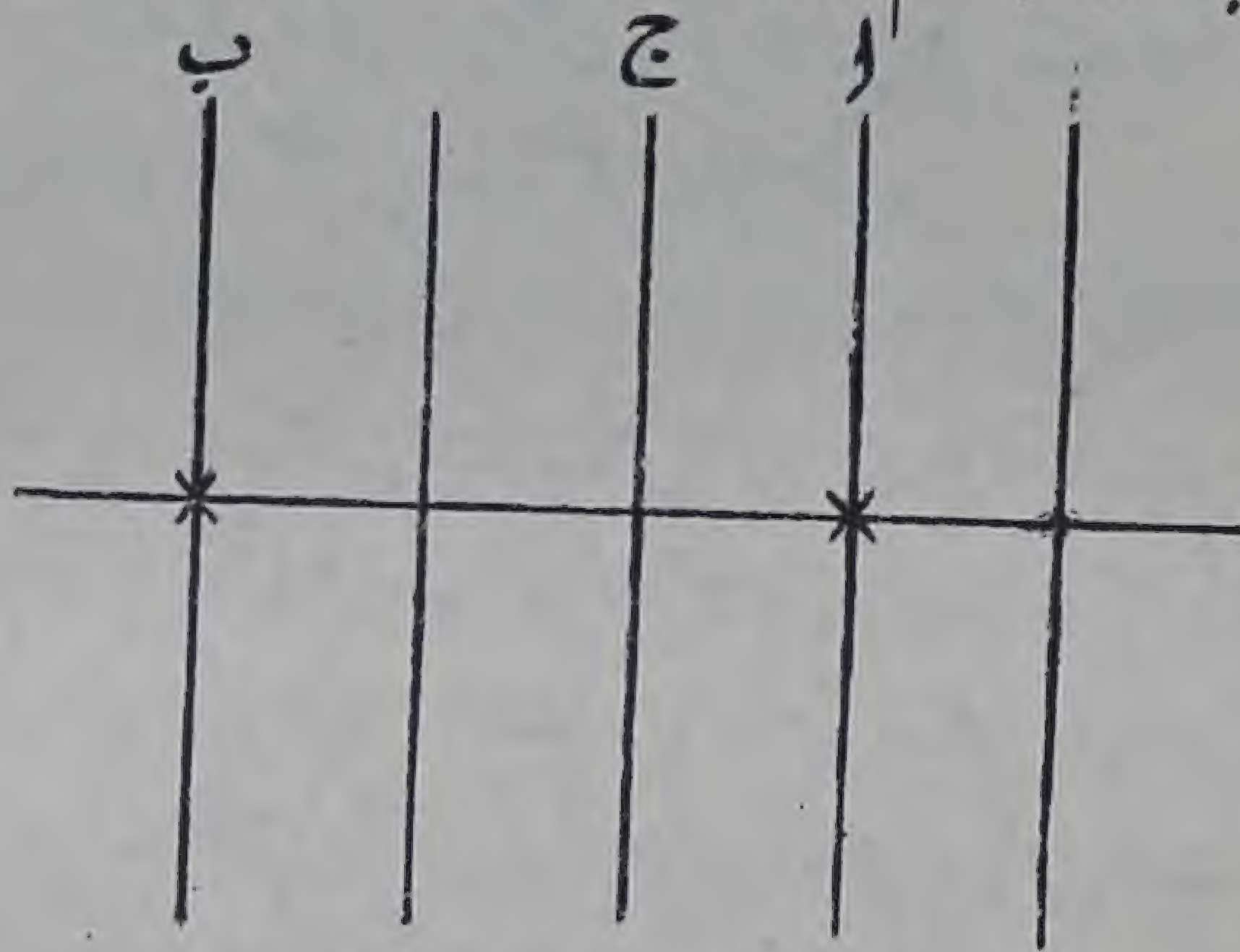
ایسے سلسلے کا احساس ہوتا ہے، جن کے مابین بیّن وقفے ہوتے ہیں، جس کے مابین کوئی مختلف و غیر متعلق ارتسام اچانک داخل کر دیا جاتا ہے۔ اس وقت یہ سوال پیدا ہوتا ہے، کہ سلسلہ کے کونسے رکن کے ہم زائد ارتسام کو مطابق محسوس کرتے ہیں۔ اس رکن کے ساتھ جسکی موجودگی کے ساتھ یہ فی الحقیقت موجود ہوتا ہے، یا اسمیں کچھ اختلاف ہوتا ہے۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ اگر زائد مہیج مختلف حاسہ سے تعلق رکھتا ہو، تو ممکن ہے بہت بڑے اختلافات کا احساس ہو۔

اختبار کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ سلسلے کے لئے چند بصری ارتسامات لئے جائیں، (جو آسانی کے ساتھ کسی متحرک شے سے حاصل ہو سکتے ہیں) اور مختلف ارتسام سمعی ہو۔ فرض کرو کہ ایک سوئی یکساں رفتار سے ایک دائرے کے گرد گھومتی ہے، اور اسقدر سست رفتار سے کہ اسکے ارتسامات میں گڑبڑ نہو، بلکہ ہر لمحے میں اس کا وضع و مقام بیّن طور پر نظر آتا رہے۔ فرض کرو وہ گھنٹہ جو اس سوئی کو حرکت دیتا ہے، اس کے اندر ایسا ہی حساب ہو جس سے ہر چکر کے بعد گھنٹی بجے لیکن ایسے مقام پر جو متغیر ہو سکے، جس کی وجہ سے مشاہدہ کرنے والے کو پہلے سے کبھی معلوم نہو کہ کس مقام پر گھنٹی بجے گی۔ ایسے مشاہدات میں تین حالتیں ممکن ہیں گھنٹی کے بجنے کا ادراک یا ٹھیک اس وقت ہو جس کی طرف بجتے وقت سوئی اشارہ کرتی ہے، اس صورت میں انحراف اکائی نہو گا، یا ہم اس کو سوئی کی بعد کیحالت کے ساتھ ملا سکتے ہیں۔ ۔ ۔ ۔ گویا ایجابی انحراف ہو گا۔ یا پھر یہ ہو گا کہ ہم اس کو سوئی کی بجنے سے پہلے کی حالت سے ملا دیں گے۔ اور اس کو ہم سلبی انحراف سے موسوم کرینگے۔ قدرتی بات تو یہ ہے کہ انحراف ایجابی واقع ہو، کیونکہ ادراک کے لئے ہمیشہ کچھ نہ کچھ وقت درکار ہوتا ہے۔ ۔ ۔ ۔ ۔ لیکن تجربہ سے یہ معلوم ہوتا ہے، کہ حالت اس کے برعکس ہوتی ہے۔ اکثر یہ ہوتا ہے کہ آواز وقت سے پہلے معلوم ہوتی ہے اور بہت کم ایسا ہوتا ہے، کہ آواز ٹھیک وقت پر یا اس کے بعد آئے۔ یہ بات قابل غور ہے کہ ان تمام تجربات میں آواز اور سوئی کی خاص وضع کے مابین ترکیب ہونے میں کچھ نہ کچھ وقت تو ضرور صرف ہوتا ہو گا، اور یہ کہ سوئی کی ایک گردش اس کے لئے کبھی کافی نہو گی۔ یہ حرکت اتنی دیر تک ضرور رہنی چاہئے کہ

خود آوازوں کا ایک باقاعدہ سلسلہ بن جائے۔ نتیجہ یہ ہوگا کہ وہ دو علیحدہ سلسلوں کا ایک وقت میں ادراک ہوگا جن میں سے کوئی ایک سرعت کے تغیرات کی بنا پر نتیجہ کو متغیر کر دے گا۔ یہ بات معلوم ہوگی کہ اولاً آواز میزان کے ایک خاص حصے سے متعلق ہوتی ہے، صرف رفتہ ہی رفتہ سوئی کی کسی خاص وضع سے اسکے ترکیب پانے کا ادراک ہو سکتا ہے۔ لیکن بہت سی گردشوں سے بھی جو نتیجہ حاصل ہوگا، وہ بھی ممکن ہے بہ اعتبار یقین ناکافی ہو کیونکہ اس پر توجہ کی اتفاقی ترکیبات کا بہت اثر ہوتا ہے۔ اگر ہم گھنٹی کی آواز کو سوئی کی کسی اپنی پسند کردہ وضع سے ترکیب دینا چاہیں تو ہم کو بغیر دشواری کے کامیابی ہو جاتی ہے مگر شرط یہ ہے کہ یہ مقام اصل مقام سے زیادہ دور نہ ہو۔ اگر ہم کل میزان کو ڈھک دیں اور صرف ایک حصہ کو کھلا رہنے دیں جہاں سے کہ ہم کو سوئی گذرتی ہوئی نظر آئے تو ہم میں گھنٹی کی آواز کو اس مقام کے ساتھ ترکیب دینے کا بہت زیادہ رجحان ہوتا ہے۔ اور ہمیں نہایت آسانی کے ساتھ ہم $\frac{1}{4}$ سیکنڈ کو نظر انداز کر سکتے ہیں۔ نتائج کے مفید ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ ان کو طویل اور کثیر مشاہدات سے اخذ کیا جائے جس میں توجہ کی اس قسم کی بےقاعدگیاں قانون تعداد کثیر کے مطابق ایک دوسرے کی تلافی کر دیں گی، اور صحیح قانون کے ظاہر ہونے کا موقع دیں گی۔ اگرچہ میں نے (بوقفات) برسوں تجربات کئے ہیں مگر اس پر بھی یہ اس قدر کافی نہیں ہیں کہ کل موضوع پر حاوی ہو جائیں تاہم یہ ان بڑے قوانین کو ظاہر کرتے ہیں جن کے مطابق ان حالات میں توجہ ہوتی ہے۔

چنانچہ ونٹ گھنٹی کی آواز کے ظاہری انحراف کی جہت و مقدار میں امتیاز کرتا ہے۔ جہت سوئی کی سرعت رفتار پر مبنی ہوتی ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ گھنٹی کی آواز کے تسلسل پر مبنی ہوتی ہے جب گردشیں فی سیکنڈ ایک کے حساب سے ہوئیں تو جس لمحے میں گھنٹی بجتی تھی اس کا اس کو تقریباً صحیح اندازہ ہوتا تھا۔ لیکن اس سے زیادہ تیز رفتار پر بین طور پر غلطیاں ہونے لگیں۔ اور اس سے کم رفتار پر سلبی غلطیاں تقریباً ہمیشہ موجود تھیں دوسری جانب اگر سرعت بڑھتی رہی غلطیاں سلبی قسم کی ہوتی رہیں۔ اور اگر سست ہوتی رہیں تو ایجابی قسم کی ہوتی رہیں

عموماً جوں جوں رفتار اور اس کے تغیرات سست ہوتے ہیں غلطی کی مقدار زیادہ ہوتی ہے آخر میں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ انفرادی فرق بھی عام ہوتے ہیں اور ایک ہی شخص میں مختلف اوقات میں فرق ہوتے ہیں ؎

۱؎ دراصل یہ پیمل کے مشاہدے کی "شخصی مساوات" ہے۔ ایک مشاہدہ کرنے والے نے اس کی استوائی دوربین اس لمحہ کا مشاہدہ کرنے کے لئے دیکھا جس میں ایک سیارہ نصف النہار پر سے گذرتا ہے۔ اور مینی ساحت میں سیارے کے نصف النہار پر سے گذرنے کے وقت ایک دھاگہ آجاتا ہے جس کے برابر مساوی فاصلہ سے اور دھاگے نظر آتے ہیں۔ سیارے کے دھاگے تک پہونچنے سے پہلے اس نے گھنٹہ کو دیکھا اور پھر آنکھ دوربین پر جما کے سیکنڈوں کو گھنٹہ کی آواز سے گننا شروع کیا۔ چونکہ ایسا بہت کم ہوتا ہے کہ سیارہ ٹھیک گھنٹہ کی آواز پر نصف النہار پر سے گذرے اسلئے

(شکل نمبر ۳۵)

مشاہدہ کرنے والے دیکھتا تھا کہ سیارہ گھنٹہ کی آواز سے پہلے ٹھیک کس مقام پر ہے اور اس کے بعد کس مقام پر ہے تاکہ سیکنڈ کی کسروں کا اندازہ ہو جائے۔ اس کے لئے وقت کو اسی طرح سے تقسیم کرتا تھا جسطرح خط نصف النہار جگہہ کو تقسیم کرتا ہوا معلوم ہوتا مثلاً اگر ۲۰ سکنڈ گن لئے اور اکیسویں سکنڈ پر سیارہ خط نصف النہار میں سے دس کی حد تک ہٹا ہوا معلوم ہوتا، اور بائیسویں پر یہ ب میں کے فاصلہ پر ہوتا تو اگر اس بعید ہے: :۱:۲ ہو تو سیارہ نصف النہار پر سے ⅓ ۲۱ سکنڈ پر گذرا ہوگا یہ حالات ہمارے اختبار کے حالات کے مشابہ ہیں۔ سیارہ سوئی ہے۔ دھاگے میزان ہیں، اور زمانی انحراف کی توقع ہے جو اگر سرعت زیادہ ہو تو ایجابی ہوگا۔ اور کم ہو تو سلبی ہیئتی مشاہدات میں اسکی مقدار کی پیمائش کا موقع نہیں ہے لیکن یہ امر کہ اس کا وجود ہے، اس کا یقین اس امر سے ہوتا ہے کہ کل ممکنہ غلطیوں کا لحاظ کرنیکے بعد بھی مختلف اشخاص میں ایک اتفاقی فرق رہتا ہے جو اکثر اوقات اس سے بہت زیادہ ہوتا ہے جو محض زمان ردعمل کے مابین ہوتا ہے۔ اور یہ بعض اوقات ایک سکنڈ سے بھی زیادہ ہوتا ہے۔

ونٹ کے شاگرد فان ٹشائش نے ان اختبارات کو اور بھی بڑے پیمانے پر کیا ہے۔ اُس نے صرف ایک گھنٹی کی آواز ہی استعمال نہیں کی بلکہ ۲، ۳، ۴، ۵ ہم وقت ارتسامات سے کام لیا جسکی وجہ سے توجہ کو سوئی کا مقام اس وقت معلوم کرنا ہوتا تھا جب بہت سی باتیں جمع ہوتی تھیں۔ فان ٹشائش نے گھنٹی کی ایک ٹن کو تو ہمیشہ وقت سے پہلے محسوس کیا۔ انحراف ہمیشہ سلبی ہوتا تھا۔ جوں جوں اور ہم وقت ارتسامات کا اضافہ ہوا تو انحراف اولاً صفر رہگیا، اخیر میں ایجابی ہو گیا۔ یعنی ارتسامات سوئی کی ایسی وضع کے متعلق ہوے جو بعد از وقت تھی۔ جب ہم وقت ارتسامات ایک دوسرے سے مختلف ہوتے تھے تو یہ رکاوٹ زیادہ ہوتی تھی (مختلف مقامات پر برقی لمسی تہیج سادہ لمسی تہیج مختلف آوازیں) ہر زائد ارتسام کے ساتھ رکاوٹ بالنسبتہ کم ہوتی گئی جس کی وجہ سے غالب گمان یہ ہے کہ چھ ارتسامات سے بھی وہی نتیجہ حاصل ہوتا، جو کہ پانچ سے ہوا، جو سب سے بڑی تعداد تھی جن کو فان ٹشائش نے استعمال کیا تھا۔

ونٹ ان تمام نتائج کی سابقہ مشاہدات (دیکھو صـ ۴۶۲) سے توجیہ کرتا ہے کہ رد عمل اشارے کو بعض اوقات قبل از وقت کر دیتا ہے۔ اس نے فرض کیا ہے کہ ذہن گھنٹی کی آواز کی طرف اس قدر متوجہ ہوتا ہے کہ اُس کا ادراک ہر آواز کے بعد دوسری آواز کے لئے ہوشیار ہوتا رہتا ہے۔ اس کی پختگی کی فطری شرح اس شرح سے جس کے مطابق گھنٹی کی آوازیں آرہی ہیں ممکن ہے تیز ہو یا سست ہو۔ اگر تیز ہو تو آواز وقت سے پہلے سنائی دیگی۔ اگر سست ہو تو وقت کے بعد اُس اثنا میں سوئی کا مقام وقت پر یا وقت سے پہلے یا وقت کے بعد اسوقت نظر آئے گی جب گھنٹی کی آواز ذہنی طور پر سنائی دیگی۔ اگر گھنٹی کی ایک آواز کے بجائے چند ارتسامات لئے جائیں تو اس اور کی پختگی نسبتہً سست ہو جاتی ہے اور سوئی بہت دیر کے بعد نظر آتی ہے کم از کم ان توجیہات کو جو ہیری ونٹ اور فان ٹشائش پیش کرتے ہیں میں تو اس طرح سے سمجھا ہوں۔

دو مختلف چیزوں کے ایک وقت ایک ساتھ ہونے اور ان چیزوں کی تعداد کے متعلق جن پر کہ ہم ایک وقت میں توجہ کر سکتے ہیں مجھے صرف یہی کہنا تھا۔

اقسام توجہ

جن چیزوں کی طرف ہم توجہ کرتے ہیں، ان کے متعلق
یہ کہا جاتا ہے کہ ان سے ہم کو دلچسپی ہے۔ ان سے جو
ہم کو دلچسپی ہوتی ہے، اس کو ہماری توجہ کی علت فرض
کیا جاتا ہے۔ اب یہ بات کہ کونسی چیز ایک شے کو دلچسپ بناتی ہے، اس پر ہم
ابھی غور کریں گے، اور اس کے بعد یہ دریافت کریں گے، کہ کس معنی میں دلچسپی توجہ کا
باعث ہو سکتی ہے۔ فی الحال
توجہ کی مختلف طور پر قسمیں کی جا سکتی ہیں۔

(۱) یہ یا تو معروضات حس کی طرف ہوتی ہے (توجہ حسی)
(۲) یا معروضات تصور و محاکات کی طرف ہوتی ہے (توجہ عقلی)
(۳) یا تو بالذات ہوتی ہے،
(۴) یا مشتق ہوتی ہے۔ بالذات اسوقت ہوتی ہے جبکہ مبحث یا مہیج بغیر کسی
شے کی نسبت کے دلچسپ ہوتا ہے۔ مشتق اس وقت ہوتی ہے جب اس کی دلچسپی
کسی اور شے کے ائتلاف پر مبنی ہوتی ہے، جس میں ذاتی طور پر دلچسپی ہوتی ہے۔ میں
جس کو توجہ مشتق کہتا ہوں اس کو توجہ ادراکی بھی کہتے ہیں۔ علاوہ برایں توجہ یا (۵) تو
بے اختیاری اضطراری غیر ارادی و بلاسعی ہوتی ہے یا (۶) فعلی و ارادی ہوتی ہے۔
توجہ ارادی ہمیشہ مشتق ہوتی ہے۔ ہم کسی شے کی طرف متوجہ ہونے کی کبھی
کوشش نہیں کرتے مگر کسی بعیدی دلچسپی کی خاطر جس کی یہ کوشش باعث ہوگی۔ مگر حسی
اور عقلی قسم کی توجہیں غیر ارادی اور ارادی دونوں قسم کی ہو سکتی ہیں۔

غیر ارادی فوری حسی توجہ میں مہیج ارتسام حسی ہوتا ہے جو یا تو بہت شدید یا حجیم فوری
ہوتا ہے یا جبلی ہوتا ہے یعنی ایسا ادراک جو اپنی شدت کے بجائے اپنی نوعیت کی
بنا پر ہمارے بعض خلقی رجحانات کو متاثر کرتا ہے۔ اور اس میں بلاواسطہ ایک ہیجی
کیفیت ہوتی ہے۔ جبلت کے باب میں ہم یہ بتائیں گے کہ یہ مہیج مختلف حیوانات
کے لئے کیونکر مختلف ہوتے ہیں اور ان میں سے کون سے زیادہ تر انسان میں پائے جاتے
ہیں یعنی عجیب چیزیں دھاتی چیزیں الفاظ خون وغیرہ۔
ذاتی اور حسی مہیجات سے متاثر ہونا بچپن اور جوانی کی توجہ کی خصوصیت ہے

سن رسیدہ ہوکر ہم وہ تیج انتخاب کرلیتے ہیں جو ایک یا زائد اغراض دوامی سے تعلق رکھتے ہیں۔ اور باقی سے ہماری توجہ متاثر نہیں ہوتی لیکن بچپن میں تو کل زیادہ ہوتی ہے اور کوئی ایسی منتظم غرض نہیں ہوتی جو نئے ارتسامات کا مقابلہ کرے اور یہ فیصلہ کرے کہ آیا یہ قابل توجہ ہیں یا نہیں۔ اسی لئے سب جانتے ہیں کہ بچوں کی توجہ بجید سریع ہوتی ہے اور یہی بات ان کے ابتدائی اسباق کو اس قدر پریشان کردیتی ہے۔ کوئی شدید حس ہو جن اعضا کو اسکا ادراک ہوتا ہے وہ فوراً اس کے ہوجاتے ہیں۔ اور اس وقت جو کام کرنا ہوتا ہے وہ قطعاً بھول جاتا ہے۔ ایک فرانسیسی مصنف کہتا ہے کہ توجہ کی یہ بے اختیاری و اضطراری نوعیت بچے کو ایسا کردیتی ہے کہ وہ گویا ان اشیا کے مقابلے میں جو اس کو اپنی طرف متوجہ کرتی ہیں خود اپنا کم ہے اوران کا زیادہ۔ ہر معلم کے لئے پہلے اسی پر غالب آنا ضروری ہے بعض لوگوں کی توجہ کی یہ نوعیت کبھی نہیں جاتی اور زندگی کے ختم تک ان کا کام ذہن کی آوارہ گردی کے وقفوں میں ہوتا ہے۔

جب ارتسام نہ تو شدید قسم کا ہوتا ہے اور نہ جبلتہً متاثر کرنیکی قوت رکھتا ہے بلکہ تجربہ ماضی اوران چیزوں سے تعلق رکھتا ہے جو تجربہ ماضی میں ہوتی ہیں تو اس وقت بے اختیاری حسی توجہ مشتق ہوتی ہے۔ ان اشیا کو محرکات توجہ کہہ سکتے ہیں۔ ارتسام ان سے دلچسپی حاصل کرتا ہے اور یہ ان کے ساتھ مرکب ہوکر ایک پیچیدہ شئے بنجاتا ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ یہ ذہن کے نقطہ مسک میں آجاتا ہے۔ مثلاً خفیف تھپتھپاہٹ کوئی دلچسپ آواز نہیں ہے۔ بہت ممکن ہے دنیا کے تمام شعور میں اس کا امتیاز نہو سکے مگر جب یہ اشارہ ہوتا ہے مثلاً عاشق کا کھڑکی کو تھپتھپانا تو اس کا ادراک نہ ہونا مشکل ہے۔ ہربارٹ لکھتا ہے۔

”غلط عبارت ایک ادیب کے کانوں کو کس قدر بری معلوم ہوتی ہے غلط نغمہ ایک مغنی کے کانوں کو کتنا ناگوار گذرتا ہے یا اسی طرح ایک مہذب شخص کو بدتمیزی کس درجہ گراں گذرتی ہے جس علم کے ہم کو ابتدائی اصول اس قدر ازبر ہوگئے ہوں کہ ہم ان کا کامل امتیاز و سہولت کے ساتھ

اپنے ذہن میں اعادہ کر سکتے ہوں تو ہم اس علم میں کس قدر جلد ترقی کر جاتے ہیں۔ اس کے
برعکس جب مضمون کے مبادی کی واقفیت ہم میں پہلے سے کافی رجحان ماقبل پیدا نہیں کر دیتی تو ہم
خود اصول کو کسقدر آہستہ آہستہ اور غیر یقینی طور پر سیکھتے ہیں۔ اور اکی توجہ کا نہایت واضح طور پر
بہت ہی چھوٹے بچوں میں اسوقت مشاہدہ ہو سکتا ہے جب وہ اپنے بزرگوں کی کسی ایسی گفتگو
میں سے جو ہنوز انکے فہم سے باہر ہوتی ہے اچانک کہیں کہیں ایک آدھ لفظ سن لیتے ہیں جس کو وہ
جانتے ہیں اور اسکو وہ آپ ہی آپ دہراتے ہیں۔ نیز اس کا کتوں میں بھی مشاہدہ ہو سکتا ہے جب ہم
اسکا ذکر کرتے ہیں اور اسکا نام لیتے ہیں تو ہماری طرف دیکھتا ہے اور اس سے وہ وصف بھی کچھ دور
نہیں ہے جو اسکول کے لڑکوں کے آوارہ گرد ذہن سے تعلیمی گھنٹوں میں ظاہر ہوتا ہے۔ یعنی جس لمحے
ان کا استاد کوئی کہانی بیان کرتا ہے تو اس وقت ضرور متوجہ ہوتے
ہیں۔ مجھے یاد ہے کہ جن جماعتوں میں تعلیم دلچسپ نہیں ہوتی اور تادیب کم
ہوتی تھی ان میں ہمیشہ ایک قسم کا شور رسائی دیا کرتا تھا اور جتنی دیر کہانی
جاری رہتی اتنی دیر کے لئے یہ ہمیشہ موقوف ہو جایا کرتا تھا۔ جب لڑکے
سنتے ہی نہ تھے تو ان کو یہ کس طرح سے معلوم ہو جایا کرتا تھا کہ کہانی کب شروع
ہوئی۔ اسمیں شک نہیں کہ ان میں سے اکثر استاد کے کلام کا کچھ نہ کچھ حصہ ہر وقت
ضرور سنتے رہتے تھے لیکن اس میں سے بیشتر ان کے گذشتہ علم اور اشتغال سے کوئی
تعلق نہ رکھتا تھا اس لئے غیر منظوم الفاظ ان کے شعور میں داخل ہونے کے ساتھ
ہی اس سے خارج ہو جاتے تھے۔ مگر دوسری طرف جیسے ہی الفاظ ایسے گذشتہ
خیالات کو تازہ کرتے تھے، جو منظوم سلسلوں کے اندر ہوتے تھے ان کے ساتھ
نئے ارتسامات آسانی کے ساتھ ترکیب پا جاتے تھے۔ اس کے بعد قدیم و جدید
خیالات سے مل کر ایک مجموعی دلچسپی پیدا ہو جاتی تھی۔ اور غیر متعلق تصورات کو باب شعور
کے باہر دھکیل دیتی تھی۔ اور ان کے بجائے تھوڑی دیر کے لئے مجتمع توجہ کو لے آتی تھی۔

جب ہم تمثالات کے ایسے سلسلہ کا خیال کرتے ہیں جو بطور خود ہیجان یا
دلچسپی کا باعث ہوتا ہے، تو اس وقت غیر ارادی عقلی توجہ ذاتی ہوتی ہے۔ تمثالات
کبھی تبعیدی غایت کا وسیلہ ہونیکی حیثیت سے دلچسپی کا باعث ہوتی ہیں یا وہ محض
اس بنا پر دلچسپی کا باعث ہوتی ہیں کہ وہ ایسی شے سے تعلق رکھتی ہیں جو ان کو عزیز

کر دیتی ہے۔ چونکہ بہت سی حقیقی اشیا ال کر فکر کے لئے ایک معروض بنجاتی ہیں اسلئے عقلی سہج کی بالذات اور مشتق توجہ میں کوئی امتیاز نہیں کیا جاسکتا۔ عقلی توجہ میں مصروف ہوتے وقت ممکن ہے خارجی چیزوں سے ہم اس قدر بے توجہ ہو جائیں کہ ہم کو ان کا علم بھی نہ رہے۔ ہر قسم میں خیالی پلاؤ یا شدید غور و فکر سے ہم اس حالت میں منتقل ہو سکتے ہیں۔

"یہ بات مشہور ہے کہ ارقیدوس ہندسی غور و فکر میں اس قدر منہمک تھا کہ اسے سارا کیوز کے فتح ہو جانے کا علم خود اپنے مہلک زخم سے ہوا۔ اور رومی سپاہیوں کے داخلہ پر وہ چلایا کہ دیکھو جاتے ہوئے دائرے کو نہ بگاڑ دینا۔ اسی طرح سے جوزف سکیلیجر جو نہایت ہی فاضل شخص ہوا ہے وہ طالبعلمی کے زمانے میں پیرس کے سینٹ بارتھولومیو کے قتل عام کے دن ہومر کے مطالعے میں اس قدر منہمک تھا کہ اس کو اس حادثے سے اپنے بچ جانے کا علم ایکدن بعد ہوا ہے۔ فلسفی کارینڈیز کبھی کبھی اس قدر غور و فکر میں منہمک ہو جانے کا خوگر تھا کہ اسکی باندی کو اسے اپنے بچوں کی طرح سے کھانا کھلانے کی ضرورت پڑا کرتی تھی۔ نیوٹن کے متعلق مشہور ہے کہ جب وہ ریاضیاتی تحقیقات میں مصروف تھا تو کئی بار کھانا کھانا بھول گیا ہے۔ کارڈن جو نہایت ہی مشہور فلسفی اور ریاضی داں ہوا ہے کہ وہ ایک بار سفر کر رہا تھا اثنائے سفر میں اس نے کسی مسئلے پر غور کرنا شروع کیا تو اب وہ سفر اور اس کے مقصود دونوں کو بھول گیا۔ اس کے کوچوان نے پوچھا کہ کیا اور آگے چلوں تو اس نے کوئی جواب نہ دیا اور جب رات کے وقت اسے ہوش آیا تو اسے یہ دیکھ کر حیرت ہوئی کہ گاڑی ٹھیری ہوئی ہے اور وہ بھی بالکل ایک سولی کے نیچے۔ ویٹا نامی ایک مشہور ریاضی داں گذرا ہے اس کا یہ حال تھا کہ کبھی جب وہ غور و فکر میں مصروف ہوتا تھا تو وہ زندوں کے بجائے مردوں سے زیادہ مشابہ معلوم ہوا کرتا تھا اور اس حالت میں اس کو اپنی گرد و پیش کی کسی شے کا علم نہ ہوتا تھا۔ بوڈس کا قصّہ ہے کہ اپنی شادی کے دن زبانی تحقیق پر غور کرتے ہوئے وہ سب کچھ بھول گیا اور اس کو محفل عقد کی ایک سفارت نے ہوشیار کیا جنھوں نے دیکھا کہ وہ اپنی کامنیٹری کی تصنیف میں منہمک ہے"

انہماک ممکن ہے اس قدر رہو کہ نہ صرف معمولی حسین محسوس نہوں بلکہ شدید ترین تکالیف کا بھی احساس نہو۔ پیکل وپیلی اور رابرٹ ہال یہ کہتے ہیں کہ ایسی قوت تھی۔ ڈاکٹر کارپنٹر اپنے متعلق کہتے ہیں:

"کہ اکثر ایسا ہوا ہے کہ میں نے عصبی درد کی حالت میں لیکچر شروع کیا اور درد اس قدر ہوتا تھا کہ مجھے یہ خیال ہوتا تھا کہ آگے بڑھنا کسی طرح ممکن نہو گا لیکن جیسے کہ قوت ارادی سے کام لیکر میں نے دریائے خیال میں کچھ دور شناوری کی تو بغیر کسی رکاوٹ کے آگے بڑھتا چلا گیا۔ یہاں تک کہ انجام پر پہونچ گیا اور توجہ آزاد ہو گئی۔ اب درد اس شدت سے ہوتا تھا کہ برداشت نہو سکتی تھی اور مجھے تعجب ہوتا تھا کہ اتنی مدت تک میں نے کیونکر محسوس نہیں کیا"

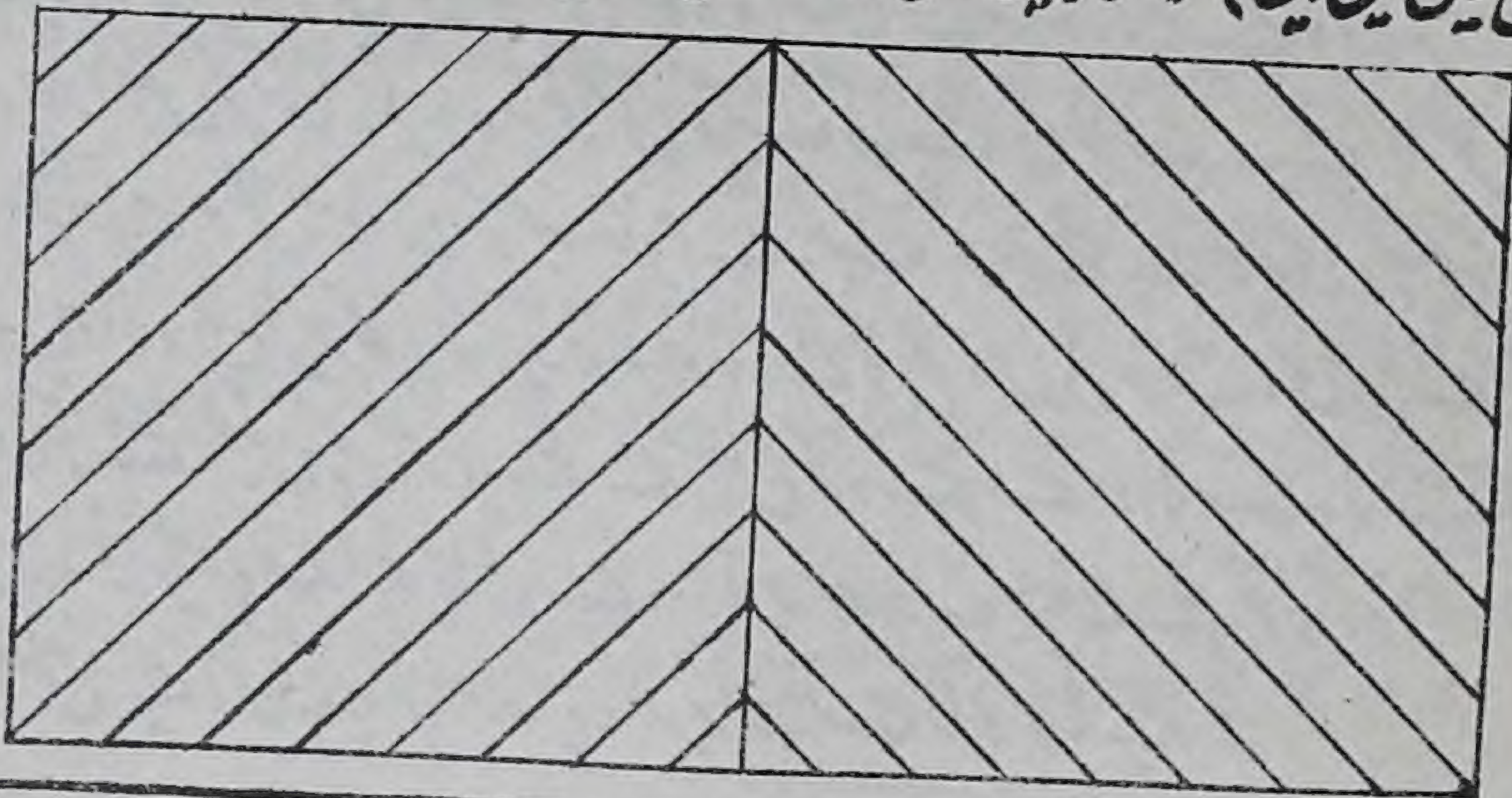
ڈاکٹر کارپنٹر کہتے ہیں کہ میں قوت ارادی کے زور سے کچھ دور تک بڑھ جاتا تھا۔ کوشش ہی فعلی یا ارادی توجہ کو ممتاز کرتی ہے۔ یہ ایک ایسا احساس ہوتا ہے جس کو ہر شخص جانتا ہے لیکن اکثر لوگ اس کو ناقابل بیان کہیں گے۔ جب ہم بہت ہی خفیف ارتسام کو محسوس کرنا چاہتے ہیں خواہ وہ باصرہ سامعہ شامہ ذائقہ لامسہ کسی میں سے ہو۔ ہم کو جس دائرے میں توجہ ارادی نظر آتی ہے جب کبھی ہم ایسی حس کو پہچاننا چاہتے ہیں جو اور حسوں کے انبوہ میں ملی ہوتی ہے تو ہم اس کو حسی دائرے میں پالیتے ہیں۔ جب ہم نسبتہً قوی تہیجات کی کششوں کا مقابلہ کرتے ہیں اور کسی ایسی شئے میں اپنے ذہن کو مشغول رکھتے ہیں جو طبعاً موثر نہیں ہے تو بھی ہم اس کو پاتے ہیں۔ بالکل انہیں حالات کے اندر ہم اس کو عقلی دائرے میں بھی پالیتے ہیں۔ مثلاً جب کوئی تصور ہم کو مبہم طور پر ہو اور ہم اس کے روشن و ممیز کرنے کی کوشش کریں یا محنت سے اسکے مشابہ معنی میں امتیاز کریں یا استقلال کے ساتھ ایسے خیال پر جمے رہیں جو ہماری خواہش کے اسقدر خلاف ہو کہ اگر اسکو یونہی چھوڑ دیا جائے تو فوراً تسویقی و جذبی قسم کے تمثالات کو جگہ دیدے۔ فرض کرو ایک شخص ایک دعوت میں ہے۔ اسکے قریب جو شخص بیٹھا ہے وہ اس کو آہستہ آہستہ نہایت ہی ناگوار اور ناقابل قبول نصیحتیں کر رہا ہے اور سب مہمان دلچسپ چیزوں کے متعلق گفتگو کر رہے ہیں اور زور زور سے قہقہے لگا رہے ہیں۔ ایسا شخص اپنے برابر والے کی باتیں سننے کے لئے ہر قسم کی

توجہی سعی سے کام لے گا۔

توجہ ارادی ایک وقت میں چند سیکنڈ سے زیادہ قائم نہیں رہ سکتی مسلسل توجہ ارادی جس چیز کو کہتے ہیں وہ تدریجی کوشش کا اعادہ ہوتا ہے، جو موضوع کو از سر نو ذہن کے سامنے لاتی ہیں۔ جو مضمون پہلی بار توجہی سعی سے ذہن کی طرف لوٹتا ہے، وہ اگر طبیعت کے موافق ہوتا ہے، تو نشو و نما پاتا ہے اور ان کا نشو و نما دلچسپ ہوتا ہے، تو یہ بے اختیار کچھ دیر تک توجہ کو اپنی طرف مبذول رکھتا ہے۔ کچھ دیر ہوئی کہ ڈاکٹر کارپنٹیر نے کہا تھا کہ دریائے خیال مجھ کو اپنی ساتھ لیجاتا ہے۔ انفعالی دلچسپی کم و بیش مدت تک باقی رہ سکتی ہے جیسے ہی یہ کمزور پڑتی ہے توجہ کسی غیر متعلق شئے کی طرف منعطف ہو جاتی ہے اور ارادی کوشش ممکن ہے پھر اسکو موضوع کی طرف لوٹا لائے علیٰ ہذا۔ موافق حالات میں یہ سلسلہ گھنٹوں جاری رہ سکتا ہے لیکن یہ بات یاد رکھنے کے قابل ہے کہ نفسیاتی اعتبار سے ایک غیر متغیر شئے کی طرف اتنی دیر تک توجہ نہیں ہوتی رہتی (صفحہ ۲۷۵) بلکہ توجہ ایک سلسلہ کی طرف ہوتی ہے جس کے اجزا باہم مربوط ہوتے ہیں اور جس سے صرف ایک موضوع بنتا ہے اور جس پر توجہ جمی ہوئی ہے۔ کوئی شخص مسلسل طور پر کسی ایسی شئے کی طرف توجہ نہیں کر سکتا جو بدلتی نہو۔

بعض موضوع ایسے ہوتے ہیں جن کا کچھ مدت کے لئے نشو و نما نہیں ہوتا، یہ شعور سے بالکل خارج ہو جاتے ہیں اور ذہن کو کسی ایسی شئے کی طرف متوجہ رکھنے کے لئے جو ان سے تعلق رکھتی ہو، ایسی غیر متناہی تازہ کوشش کی ضرورت ہوتی ہے کہ قوی ترین قوت ارادی بھی بہت جلد تھک جاتی ہے اور حتی الامکان مقابلہ کرنے کے بعد زیادہ تسویقی مطالبات کے آگے سر تسلیم خم کر دیتی ہے۔ ہر شخص کے لئے بعض ایسے عنوان ہوتے ہیں جن سے وہ خوف زدہ گھوڑے کی طرح بدکتا ہے اور جن کی بھاں اس نے جھلک دیکھی اور وہ بھاگا۔ مثلاً فضول خرچ کے لئے فضول خرچی کے عین شباب کے وقت اس کی گھٹتی ہوئی پونجی کا خیال۔ مگر فضول خرچی ہی کو کیوں لیں۔ جب ہم دیکھتے ہیں کہ ہر شخص جو اپنے شوق میں مصروف ہوتا ہے اس کے ذہن میں ایسے اغراض کا

خیال جو اس کے شوق کے منافی ہوں لمحہ بھر بھی نہیں ٹھہر سکتا یہ عین عنفوان شباب میں تذکرہ موت کے مشابہ ہے۔ فطرت اس قسم کے عنوانات کو نظر سے اوجھل کر دیتی ہے۔ اسے تندرست ناظر کب تک تو اپنے مقبرے کا خیال کئے جائیگا۔ نسبتہً معمولی حالتوں میں بھی ایسی قدر وقت ہوتی ہے اور خصوصاً جب کہ دماغ تھکا ہوا ہوتا ہے۔ معاملہ زیر بحث کی ناخوشگواری سے بچنے کے لئے ذرا ذرا سے بہانے تلاش کرلئے جاتے ہیں مثلاً میں ایک شخص سے واقف ہوں جو آگ کریدے گا کرسیاں سیدھی کریگا میز کو سیدھا کرے گا اخبار اٹھائیگا۔ الماری میں سے کوئی کتاب نکال لے گا ناخن بنانے لگے گا غرضکہ کسی نہ کسی طرح سے صبح کا وقت ضائع کردے گا اور یہ سب بغیر کسی خیال کے ہوگا اور محض اس لئے کہ منطق کے سبق کی طیاری کرنی ہوتی ہے جس سے اس کو نفرت ہے اس لئے اسکے علاوہ وہ کام کرے گا۔

علاوہ برایں معروض کا متغیر ہونا بھی ضروری ہے۔ اگر معروض باصرہ سے متعلق ہے تو یہ نظر سے اوجھل ہوجائیگا۔ اگر سامعہ سے تعلق رکھتا ہے تو ناقابل سماعت ہوجائے گا (بشرطیکہ ہم اس کی طرف قطعی طور پر متوجہ ہوں) ہیلم ہولٹز جس نے اپنی توجہ حسی سے اس طور پر سخت ترین امتحانات کئے ہیں کہ اس نے اپنی آنکھوں کو ایسی اشیا کے دیکھنے پر مجبور کیا جو عموماً نظر انداز کردیجاتی ہیں۔ وہ شبکی رقابت کی فصل میں اس مسئلے کے متعلق بعض دلچسپ باتیں بیان کرتا ہے جس مظہر کا شبکی رقابت نام ہے، وہ یہ ہے کہ اگر ہم ایک آنکھ سے دو مختلف تصویروں کو دیکھیں (مثلاً جیسی ذیل میں ہیں) تو شعور میں بعض اوقات ایک تصویر آئے گی اور بعض اوقات دوسری یا ایسا ہی ہوگا

کہ دونوں کا کچھ کچھ حصہ شعور میں آئے گا۔ مگر دونوں تصویریں کبھی نہ آئیں گی۔ اب ہیلم ہولٹز کہتا ہے۔

"میں دیکھتا ہوں کہ میں ارادی طور پر کبھی خطوط کے ایک نظام کی طرف توجہ کرسکتا ہوں اور کبھی دوسرے کی طرف اور پھر یہ نظام کچھ دیر کے لئے نظر آتا رہتا ہے بحالیکہ دوسرا نظر سے بالکل غائب ہو جاتا ہے مثلاً ایسا اس وقت ہوتا ہے جب میں پہلے ایک سلسلے کے اور پھر دوسرے سلسلہ کے خطوط گننے کی کوشش کرتا ہوں۔ ۔ ۔ ۔ لیکن توجہ کو کچھ دیر کے لئے کسی ایک نظام کی پابندی کرنا بہت مشکل ہوتا ہے۔ سوائے اس حالت کے کہ جب ہم اس کے دیکھنے کے ساتھ کسی ممتاز غرض کا بھی ائتلاف کرلیں جو توجہ کے فعل کو ہمیشہ تازہ کرتا رہے۔ ایسا خطوط گننے ان کے فاصلوں اور اس قسم کی دوسری چیزوں کا مقابلہ کرنے سے ہوسکتا ہے۔ ایسا توازن توجہ جو ذرا دیر کے لئے بھی باقی رہے کسی حالت میں حاصل نہیں ہوسکتا۔ توجہ کو جب اس کی حالت پر چھوڑ دیا جاتا ہے تو یہ قدرتاً نئی نئی چیزوں کی طرف مبذول ہونا چاہتی ہے اگر ہم اس کو ایک ہی معروض پر قائم رکھنا چاہیں تو ہم کو معروض کے متعلق کوئی نہ کوئی نئی چیز دریافت کرنے کی فکر میں رہنا چاہئے خصوصاً اسوقت جبکہ اور قوی ارتسامات ہم کو اپنی طرف کھینچ رہے ہوں"

اور پھر ایک مصنف پر نکتہ چینی کرتے ہوئے جس نے توجہ کو ایسی فعلیت قرار دیا تھا جو قطعی طور پر شعوری ارادے کے تابع ہوتی ہے ہیلم ہولٹز لکھتا ہے۔

"یہ صرف ایک حد تک صحیح ہے۔ ہم اپنی آنکھوں کو اپنے ارادے سے حرکت دیتے ہیں۔ مگر ایسا شخص جس کو مشق نہ ہو وہ آسانی کے ساتھ ان کے مائل کرنے کا ارادہ پورا نہیں کرسکتا۔ مگر وہ ہر لمحہ کسی قریب کی شے کی طرف دیکھنے کا فعل انجام دے سکتا ہے جو عمل میلان کو مستلزم ہے۔ جب کسی شے سے ہماری دلچسپی ختم ہو جاتی ہے اور ارادہ اس طرح مجرد طور پر قائم ہوتا ہے تو ہم اس کی طرف اسی طرح سے مسلسل توجہ نہیں کرسکتے۔ لیکن ہم اس شے کے متعلق خود سے نئے سوالات کرسکتے ہیں جس سے اس میں نئی دلچسپی پیدا ہو جاتی ہے اور توجہ مصروف رہتی ہے۔ توجہ اور ارادے میں جو تعلق ہے اس پر بالواسطہ نہیں بلکہ براہ راست قابو ہوتا ہے۔"

ہیلم ہولٹز کے یہ الفاظ اصولی اہمیت رکھتے ہیں۔ اگر یہ توجہ حسی پر صادق آتے ہیں تو توجہ ذہنی پر ان کو بدرجہ اولی صادق آنا چاہئے۔ کسی موضوع فکر کی طرف مسلسل توجہ قائم رہنے کے لئے لازمی شرط یہ ہے کہ اس کو متواتر اُلٹتے پلٹتے اور بتدریج اس کے مختلف پہلوؤں پر غور کرتے رہیں۔ ایک مقررہ اور غیر متبدل طور پر بار بار آنے والا تصور، ذہن پر صرف بیماری ہی کی حالت میں قابض و متصرف ہوسکتا ہے۔

اب یہ بات معلوم ہوسکتی ہے کہ جو ذہن قوی تازہ اور عمدہ ہوتا ہے اس کیلئے توجہ مسلسل اسقدر سہل کیوں ہوتی ہے۔ ایسے ذہنوں میں مضامین اُگتے پھولتے اور پھلتے رہتے ہیں۔ ہر لمحہ وہ ایک نئے نتیجہ سے خوش ہوتے ہیں لیکن جو ذہن اسباب سے عاری کند وغیر مخترع ہوتا ہے وہ بمشکل کسی شے کی طرف دیر تک توجہ کرسکتا ہے۔ ایک ہی نظر اس کی دلچسپی کے امکانات کو ختم کردیتی ہے۔ عالی طبع اشخاص کے متعلق عام طور پر یہ یقین کیا جاتا ہے کہ ان میں مسلسل توجہ کی قوت زیادہ ہوتی ہے۔ ان میں سے اکثر کے متعلق یہ خوف ہوتا ہے کہ ان کی نام نہاد قوت بے اختیاری یا انفعالی ہوتی ہے انکے تصورات چھلکتے ہیں اور ان کے زرخیز ذہنوں میں ہر مضمون کی غیر محدود شاخیں پھوٹتی چلی جاتی ہیں اس طرح ممکن ہے وہ گھنٹوں مست رہیں لیکن ان کا علو طبع ان کو متوجہ کرتا ہے۔ ان کی توجہ انھیں عالی طبع بنا دیتی ہے۔ اور جب ہم معاملہ کی تہ تک پہنچتے ہیں تو ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ ان کی اور معمولی آدمیوں کی توجہ میں اس قدر فرق نہیں ہوتا جتنا کہ ان کے معروضات کی نوعیت میں ہوتا ہے جن پر ان کی توجہ کامیابی کے ساتھ مبذول ہوتی ہے۔ عالی طبع انسان کے ذہن میں یہ زنجیر نما سلسلوں کی طرح ہوتے ہیں۔ جن میں سے ہر ایک دوسرے کو کسی معقول قانون کے ذریعہ سمجھاتا رہتا ہے۔ اس لئے ہم توجہ کو توجہ مسلسل کہتے ہیں اور کہتے ہیں کہ موضوع تصور گھنٹوں ایک ہی رہا ہے۔ عام انسانوں میں یہ سلسلہ زیادہ تر غیر مربوط ہوتا ہے معروضات کوئی معقول ربط نہیں رکھتے اور ہم توجہ کو ارادی یا غیر مستقل کہتے ہیں۔

غالباً طباعی فی الحقیقت انسان کو توجہ ارادی کے حاصل کرنے میں مانع

ہوتی ہے۔ اس لئے معمولی ذہنی وہب ہی ایسی زمین ہے جس میں قوت ارادی کی فضائل کے پوری طرح پر ہونے کی توقع کیجاسکتی ہے۔ لیکن توجہ خواہ طبائعی کی بدولت ہوتی ہو یا قوت ارادی کے زور سے جس قدر دیر تک کوئی شخص کسی مضمون کی طرف متوجہ ہوتا ہے اسی قدر زیادہ وہ اس مضمون پر حاوی ہوجاتا ہے۔ توجہ گریزاں کو ارادی طور پر کسی شے کی طرف بار بار واپس بلا لینے کی قابلیت فیصلہ سیرت وارادے کی اصل جڑ ہے جس شخص میں یہ نہ ہو تو وہ کامل نہیں ہوسکتا۔ جو تعلیم اس قوت یا قابلیت کو ترقی دے وہی بہترین ہوگی۔ لیکن اس معیار کو عمل میں لانے کے لئے ہدایات دینے کی نسبت اس کی تعریف کردینا زیادہ آسان ہے۔ صرف ایک عام تعلیمی اصول توجہ سے متعلق ہے، اور وہ یہ ایک بچہ کے پڑھنے کے لئے مضمون میں جس قدر زیادہ دلچسپیاں ہونگی۔ اسی قدر وہ زیادہ متوجہ ہوگا اس لئے اس کا مضمون سے اس طرح تعارف کراؤ وہ ہر نئی شے کو کسی پہلی حاصل کردہ شے کے ساتھ منسلک کرلے۔ اور اگر ممکن ہو تو استعجاب پیدا کردو تاکہ نئی شے کسی ایسے سوال کے جواب یا جزو جواب کے طور پر، ہو جو اس کے ذہن میں پہلے سے موجود تھا۔

اب ہم اقسام توجہ بیان کرنے کے بعد اس کے اثرات ونتائج کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔

نتائج توجہ

توجہ کے نتائج اسقدر کثیر ہیں کہ بیان واندازے میں نہیں آسکتے۔ بنی نوع اور کل افراد کی عملی ونظری زندگی اس انتخاب سے عالم وجود میں آتی ہے جس کو ان کی توجہ کی عادتی بہت مستلزم ہوتی ہے۔ باب ۱۴ و ۱۵ میں اس کے بعض نتائج پر روشنی پڑے گی۔ فی الحال اس قدر بیان کردینا کافی ہے کہ ہم میں سے ہر شخص کی پسند اس پر مبنی ہوتی ہے کہ وہ اشیا کی طرف کس طرح سے توجہ کرتا ہے اور اس امر کا مدار کہ وہ کس قسم کی کائنات میں خود کو آباد پائیگا اس کے انداز توجہ پر ہوتا ہے۔

توجہ کے فوری نتائج کی بدولت ہم ۔

(۱) ادراک کرتے ہیں

(۲) تعقل کرتے ہیں

(۳) امتیاز کرتے ہیں

(۴) یاد رکھتے ہیں

اور یہ ہم اس سے بہتر طور پر کرسکتے ہیں جو بصورت دیگر ممکن ہوتا ۔ یہ سب کچھ تدریجی اشیاء اور ہر شے کے متعلق زیادہ وضاحت سے ہوتا ہے ۔ نیز یہ

(۵) زمان ردعمل کو مختصر کردیتی ہے ۔

(۱) اور (۲) غالباً اکثر اشخاص یہ کہیں گے کہ ایک حس جس کی طرف ہم متوجہ ہوتے ہیں اس سے قوی تر ہوجاتی ہے جیسی اس کی طرف توجہ نہ کرنے کی صورت میں تھی ۔ تاہم یہ بات بالکل واضح نہیں ہے اور اسی وجہ سے اس پر کچھ بحث ہوئی ہے جس کی شدت و قوت سے اس کی وضاحت کو علیحدہ سمجھنا چاہئے ۔ جس کی شدت میں اضافہ کرنا بہت بڑا کام ہے جو توجہ کرسکتی ہے ۔ لیکن جب واقعات کی بغور چھان بین کیجاتی ہے تو یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ ایک حد تک دو حسوں کی اضافی شدت میں توجہ کرنے اور توجہ نہ کرنے سے فرق واقع ہوسکتا ہے ۔ ہر مصور اس بات کو جانتا ہے کہ وہ ایک منظر کو اپنی آنکھوں کے سامنے کس طرح سے اپنی توجہ کی ردوبدل سے بہ اعتبار رنگ گرم اور سرد کرسکتا ہے ۔ وہ گرم کرنا چاہتا ہے تو اسے بہت جلد ہر شے میں سے سرخ رنگ پھوٹتا ہوا نظر آتا ہے اور اگر سرد کرنا چاہتا ہے تو ہر شے میں نیلا رنگ پھوٹتا ہوا نظر آتا ہے ۔ اسی طرح سے ایک نغمہ میں بعض سروں یا سرتیوں کے سننے میں جن آوازوں کی طرف ہم توجہ کرتے ہیں وہ ہم کو پہلے کی نسبت زیادہ بلند اور زیادہ نمایاں معلوم ہونے لگتی ہیں جب ہم یکساں آوازوں کو ذہنی طور پر ہر تیسری یا دوسری آواز کو تیز کرکے تال میل میں تقسیم کردیتے ہیں تو جس آواز پر توجہ کا زور پڑتا ہے وہ زیادہ شدید معلوم ہوتی ہے ۔ بصری تمثالات مابعد اور دوگونہ تمثالات جو شدید توجہ سے عالم وجود میں آتی ہیں ان کے متعلق سوائے

اس کے اور کیا کہا جا سکتا ہے کہ خود شبکی حس فی الواقع تیز تر ہو جاتی ہیں۔ یہ خیال اس وجہ سے اور بھی زیادہ قرین قیاس ہو جاتا ہے کہ اگر ایک خیالی بصری شے پر دیر تک توجہ کیجائے تو اس کے اندر حقیقی۔ شے کی سی آب و تاب پیدا ہو جاتی ہے اور بعض مشاہدہ کرنے والوں میں، تو یہ اپنے بعد اپنی بین سلبی تمثال مابعد چھوڑ جاتی ہے (دیکھو باب ۱۵)۔ کسی خاص شدت یا وصف کی قوی توقع کی بنا پر ہم اس کو کسی ایسی شے میں محسوس کرتے سکتے ہیں جو اس سے کوسوں دور ہوتی ہے۔ ان واقعات کے ہوتے ہوئے یہ کہنا کہ توجہ کسی حسی ارتسام کو زیادہ شدید نہیں بنا سکتی غالباً صحیح نہ ہوگا۔

لیکن دوسری طرف جو شدت پیدا ہوتی معلوم ہوتی ہے اس سے انسان گمراہ نہیں ہوتا جس طرح سے ہم مختلف روشنیوں میں ایک رنگ کا صحیح ادراک کرتے اور نام لیتے ہیں اور ایک ہی آواز کو مختلف فاصلوں سے پہچان لیتے ہیں اسی طرح سے ہم اشیا پر توجہ کی مختلف مقداروں کا بھی اندازہ کر لیتے ہیں۔ اور توجہ کی وجہ سے احساس میں جو تغیر پیدا ہوتا ہے، اس کو توجہ سے منسوب کرتے ہیں، اور شے کا ادراک اور تعقل وہی رہتا ہے۔ خواہ کتنی ہی توجہ کریں ایک خاکستری کاغذ ہم کو ہلکا معلوم نہیں ہوتا نہ گھنٹہ کی آواز زیادہ بلند معلوم ہوتی ہے۔ ایسا کرنے سے کوئی شخص خاکستری کاغذ کو سفید نہیں دیکھ سکتا اور نہ گھنٹے کی آواز کو بلند کر سکتا ہے۔ بلکہ اسکے برعکس ہر شخص اس توضیح کو اپنی اس شعوری فعلیت سے منسوب کرتا ہے، جو شے کی طرف مبذول ہوتی ہے۔

اگر صورت حال اس کے برعکس ہوتی تو ہم شدتوں کا ان کی طرف توجہ کر کے پتہ نہ چلا سکتے۔ کمزور ارتسامات بقول اسٹمپ خود مشاہدہ کرنے سے قوی ہو جائینگے۔ "مجھ ممکن ہے میں خفیف اور دھیمی آوازوں کا مشاہدہ نہ کر سکوں بلکہ صرف ان کو محسوس کر سکوں، جو مجھے سب سے زیادہ قوی معلوم ہوں یا کم از کم ایسی شدت کا جو میرے مشاہدہ کی مقدار کی ساتھ بڑھتی ہو۔ تاہم حقیقت یہ ہے کہ میں اپنی توجہ کو پیہم بڑھا کر ایک گھٹتے ہوئے ارتسام کو خاصی طرح سے محسوس کر سکتا ہوں"۔

یہ موضوع ایسا ہے کہ اگر طریقے اختراع کئے جا سکتے تو اس کے متعلق اختبارات کرنے سے

بہت کچھ حاصل ہو سکتا ہے۔ فی الحال اس میں ذرا شک نہیں کہ جو کچھ کہ ہم ادراک کرتے ہیں یا جس کسی شے کا ہم کو تعقل ہوتا ہے اُس کی وضاحت میں توجہ کی مدد سے زیادتی ہو سکتی ہے۔

(۳) وضاحت جس حد تک توجہ سے پیدا ہوتی ہے اس کے معنی اس خاص شے کے دوسری اشیا سے ممتاز ہونے اور داخلی تحلیل و تقسیم کے ہیں۔ یہ دراصل داخلی امتیاز کے نتائج ہیں جو مقابلہ حافظہ اور مختلف علائق کے ادراک کو مستلزم ہے خود مساک کے اندر تو امتیاز تحلیل و ترتیب نہیں ہوتی۔ زیادہ سے زیادہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ ہمارے ایسا کرنے کی ایک شرط ہے۔ اور چونکہ ان اعمال کا ذکر آئندہ ہوگا اس لئے اس وضاحت کے متعلق اس جگہ گفتگو نہیں کرتے، جو ان سے پیدا ہوتی ہے۔ یہاں پر صرف اس بات کی طرف توجہ کرلینی چاہئے کہ یہ توجہ کا فوری نتیجہ نہیں ہوتا۔

(۴) اس کے متعلق آئندہ ہم جس نتیجہ پر بھی پہونچیں، اس امر سے ہم انکار نہیں کر سکتے کہ ایک شے پر جب توجہ کرلی جاتی ہے، تو پھر یہ حافظہ میں باقی رہتی ہے، اور جس شے کو بے توجہی سے گذر جانے دیا جاتا ہے وہ اپنے بعد کوئی نشان نہیں چھوڑتی۔ باب ۶ میں (دیکھو ص ۱۶۳) میں گفتگو ہوچکی ہے کہ آیا بعض حالتیں ذہن کی لاعلمی میں گذر جاتی ہیں اور یہ کہ آیا یہ ایسی حالتیں ہوتی ہیں جن کی طرف توجہ نہیں ہوتی، اور جن کے گذر جانے کے بعد آئندہ یادداشت کو کسی قسم کے آثار نہ ملینگے۔ ڈیوگلڈ اسٹیورٹ کہتے ہیں کہ توجہ اور حافظے کے مابین جو تعلق ہے، اسکو بہت سے مصنفوں نے محسوس کیا ہے، وہ کونٹیلین لاک اور ہیلویتیس کا بیان نقل کرتے ہیں اور ثانوی خود حسرکتی منظہر کی (دیکھو ص ۱۱۴) ایسی ذہنی فعلیت سے توجہ کرتے ہیں جو اسقدر بے توجہ ہو جاتی ہے کہ اس کو گذر جانے کے بعد اپنے متعلق کچھ یاد نہیں رہتا۔ آئندہ حافظہ کے باب میں، ہم اس بحث کی طرف پھر لوٹیں گے۔

(۵) اس ذیل میں یعنی زمانِ ردِّ عمل کے مختصر ہو جانے کے سلسلے میں اثرات توجہ کے متعلق بہت کچھ کہنا ہے۔ چونکہ اس موضوع پر ونٹ نے اسقدر کام کیا کہ کسی اور محقق نے اتنا نہیں کیا اور اس کو خاص طور پر اپنا بنالیا ہے اس لئے آئندہ

جو کچھ بیان ہوگا وہ بہتر ہے اسی کے الفاظ میں ہو متعلم کو زمان ردّعمل کے متعلق
جو اختبارات ان کے نتائج اور طریقے باب ۳ میں بیان کئے گئے تھے. یاد ہونگے۔

جو واقعات میں اب نقل کرتا ہوں انکو بھی اس باب کا تتمہ سمجھنا چاہئے
ونٹ لکھتا ہے۔

"جب ہم اپنی توجہ پر کسی مہیج کے لئے زور دیکر بیٹھتے ہیں تو اکثر ایسا
ہوتا ہے کہ بجائے مہیج کے درج کرنے کے ہم بالکل مختلف ارتسام پر ردّعمل کرجاتے
ہیں۔ اور ایسا اس بنا پر نہیں ہوتا کہ ہم ایک دوسرے سے خلط کردیتے ہیں! اسکے
برعکس ہم کو اس حرکت کا جس وقت ہم اس کو غلط مہیج پر عمل میں لاتے ہیں پورا احساس
ہوتا ہے بعض اوقات (اگرچہ کمتر) ایسا ہوتا ہے کہ غلط مہیج کی صحیح مہیج سے بالکل
ہی مختلف حس ہوتی ہے۔ مثلاً ممکن ہے اختبار کرتے وقت آواز کے درج کرنیکے
بجائے انسان روشنی کی ایک چمک کو درج کرجائے جو اتفاقاً یا ارادۃً پیدا
کی گئی ہو۔ ان نتائج کی ہم یہ فرض کئے بغیر کوئی عمدہ توجیہ نہیں کرسکتے کہ ارتسام
کیجانب توجہ کے مرکوز کرنے سے حرکی مرکزوں میں ردّعمل کا ایک ابتدائی ہیجان پیدا
ہوجاتا ہے جس کے لئے خفیف ترین اشارہ بھی اس کو واقعی اخراج میں منتقل کردینے
کے لئے کافی ہوتا ہے۔ یہ اشارہ ممکن ہے کسی اتفاقی ارتسام سے ملجائے اور
ممکن ہے یہ ارتسام ایسا ہو جس کی طرف متوجہ ہونے کا ہمارا مطلقاً کوئی خیال نہ ہو۔
جب ابتدائی ہیجان اس شدت تک پہونچ جاتا ہے تو اس وقت جو زمانہ مہیج اوران
عضلات کے انقباض کے مابین ہوتا ہے جو ردّعمل کرتے ہیں، وہ ممکن ہے کالعدم
ہوجائے۔

"ایک ارتسام سے پہلے اگر ہوشیار کردیا جاتا ہے تو اس کے ادراک
میں سہولت ہوتی ہے۔ یہ صورت اس وقت ہوتی ہے جب چند مہیج مساوی وقفات
کے بعد ہوتے ہیں جب مثلاً ہم رقاص کی حرکات کو آنکھ سے دیکھتے ہیں یا رقاص
کے بجنے کی آوازوں کو کان کے ذریعے سے سنتے ہیں۔ اس صورت میں ہر ضرب
آئندہ ضرب کے لئے ایک اشارہ ہوتی ہے جس کا پوری طرح سے
تیار توجہ سامنا کرتی ہے یہی بات اس وقت ہوتی ہے جب وہ

مہیج جس کا ادراک مقصود ہوتا ہے اس سے پہلے ایک خاص وقفہ پر ایک اشارہ ملتا ہے۔ ان حالتوں میں دیکھا گیا ہے کہ وقت بین طور پر کم ہو جاتا ہے ۔ ۔ ۔ ۔ میں نے زمان ردعمل کے متعلق تنبیہی اشارے کے ساتھ اور اسکے بغیر تقابلی مشاہدات کئے ہیں جس مہیج پر ردعمل کرنا تھا وہ ایک تختہ پر گیند کے گرنے پر مشتمل تھا۔ مشاہدات کے پہلے سلسلہ میں کوئی تنبیہی اشارہ نہیں دیا گیا دوسرے سلسلہ میں گیند کے گرنے سے پہلے کچھ شور ہوا جس نے اشارہ کا کام دیا ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ذیل میں ان اختبارات کے اوسط درج کئے جاتے ہیں ۔

بلندی جس سے گیند گرتی تھی ۔		اوسط	اوسط غلطی	تعداد اختبارات
۲۵ سینٹی میٹر	بلا اشارہ ۔ ۔ ۔	۰٫۲۵۳	۰٫۰۵۱	۱۳
	اشارے سے ۔ ۔ ۔	۰٫۰۷۶	۰٫۰۶۰	۱۷
۵ سینٹی میٹر	بلا اشارہ ۔ ۔ ۔ ۔	۰٫۲۶۶	۰٫۰۳۶	۱۴
	اشارے سے ۔ ۔ ۔ ۔	۰٫۱۷۵	۰٫۰۳۵	۱۷

اختبارات کے ایک طویل سلسلہ میں (تنبیہی اشارے اور مہیج کے مابین وقفہ ایک ہی رہتا ہے) زمان ردعمل کم ہوتا چلا جاتا ہے اور ممکن ہے کبھی کبھی ناقابل التفات حد تک رہجائے (یعنی ایک سیکنڈ کا چند ہزار واں حصہ) یا صفر ہو جائے یا سلبی قیمت اختیار کرے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ اس منظہر کا جو سبب ہم قرار دے سکتے ہیں وہ تیاری توجہ ہی ہوسکتا ہے۔ زمان ردعمل کا مختصر ہو جانا تو آسانی سے سمجھ میں آسکتا ہے مگر یہ بات حیرت سے خالی نہیں کہ یہ صفر رہجائے یا سلبی قیمت اختیار کر لے۔ با ایں ہمہ جو کچھ سادہ زمان ردعمل کے اختبارات میں ہوتا ہے اس سے اس آخری حالت کی بھی توجیہ ہوجاتی ہے، اس حالت سے جس میں توجہ پر انتہائی دباؤ ہوتا ہے اور جس حرکت کے ہم انجام دینے کے لئے بالکل تیار ہوتے ہیں وہ غلط اشارے پر ہوجاتی ہے۔ ان اختبارات سے جن میں تنبیہہ مہیج کے وقت کی پیشین گوئی کر دیتی ہے یہ بات بھی واضح ہوتی ہے کہ توجہ خود کو اشارے کے مطابق کر لیتی ہے جسکے ہونے کے ساتھ ہی

اسکا پوری طرح ادراک ہو جاتا ہے اور ادراک کے ساتھ ہی حرکی اخراج بھی وقوع میں آجاتا ہے۔

معمولاً جب ارتسام کیلئے انسان پوری طرح سے تیار ہوتا ہے تو توجہ حرکی مرکزوں کو مہیج اور ردعمل دونوں کے لئے اسقدر تیار کر دیتی ہے کہ جو کچھ وقت صرف ہوتا ہے وہ بیچ کی جانب عضویاتی ایصال میں ہوتا ہے۔ لیکن ممکن ہے یہ وقفہ بھی محو ہو جائے۔ یعنی ممکن ہے مہیج اور ردعمل خارجی طور پر ہم زمان ہو جائیں یا اس سے بھی زیادہ حیرت انگیز بات یہ ہو جائے کہ ردعمل مہیج کے وقوع میں آنے سے پہلے ہو جائے۔ چند صفحہ پیشتر (صفحہ ۴۷۸) ہم دیکھ چکے ہیں کہ ونٹ اسکی توجیہ ذہن کی اس طرح سے ردعمل کرنے کی کوشش سے کرتا ہے کہ ہم کو اپنی حرکت اور اشارہ جو اس کا محرک ہوتا ہے دونوں ایک ہی وقت میں محسوس ہو جائیں۔ جس طرح سے حرکت کا عمل میں آنا اس کے محسوس ہونے سے پہلے ہونا چاہئے اسی طرح اس کو مہیج سے بھی پہلے ہونا چاہئے۔ کیونکہ اس کے بغیر حرکت اور مہیج ایک ساتھ محسوس نہیں ہو سکتے۔

ان اختبارات کی خاص نظری دلچسپی اس میں ہے کہ یہ ظاہر کرتے ہیں کہ توجہ انتظاری اور حس مسلسل اور بعینہ ایک عمل ہیں کیونکہ ان کے بعینہ یکساں حرکی نتائج ہو سکتے ہیں۔ اگرچہ دوسرے استثنائی مشاہدات سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ یہ ذہنی طور پر بھی مسلسل ہیں مگر ونٹ کے اختبارات سے یہ ظاہر نہیں ہوتا۔ اس کو قبل از وقت ردعمل کرتے وقت یہ کبھی گمان نہیں ہوا کہ اصلی مہیج واقع ہو گیا ہے۔

جس طرح سے توجہ ادراک کو سریع کر دیتی ہے اسی طرح سے اس کے برعکس مہیج کے ادراک میں ہر ایسی شے حائل ہوتی ہے جو توجہ کو منتشر کرتی ہے یا اس کے مرکوز ہونے میں مانع آتی ہے۔

"مثلاً اگر ہم ایک آواز پر اس طرح سے ردعمل کریں کہ کمزور اور طاقتور مہیج یکے بعد دیگرے اس طرح سے ہوں کہ مشاہدہ کرنیوالا کسی یقین کے ساتھ کسی خاص شدت کے مہیج کا انتظار نہ کر سکے تو اس صورت میں زمان ردعمل کل مختلف اشاروں میں بڑھ جاتا ہے

اور اسی طرح سے غلطی کے اوسط میں بھی اضافہ ہو جاتا ہے۔ میں ذیل میں دو مثالیں دیتا ہوں ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ پہلے سلسلہ میں ایک قوی اور ایک کمزور آواز یکے بعد دیگرے ایک مقررہ وقفہ کے بعد باقاعدہ ہوتی ہیں جنکی وجہ سے شدت ہر بار پہلے ہی معلوم ہوتی تھی۔ دوسرے سلسلہ میں کمزور اور قوی آوازیں بوقفات بیقاعدہ ہوئیں۔

۱ ۔ باقاعدہ سلسلہ

	زمان ردعمل	اوسط غلطی	تعداد اختیارات
قوی آواز	۱۱۶ء۰ سیکنڈ	۰۱۰ء۰ سیکنڈ	۱۸
کمزور ”	۱۲۷ء۰	۰۱۲ء۰	۹

۲ ۔ بیقاعدہ سلسلہ

قوی آواز	۱۸۹ء۰	۰۳۸ء۰	۹
کمزور آواز	۲۹۸ء۰	۰۷۶ء۰	۱۵

” اس سے بھی زیادہ وقت میں اضافہ اس وقت ہوتا ہے جب قوی ارتسامات کے سلسلے میں اچانک کوئی کمزور ارتسام داخل کر دیا جاتا ہے، یا اس کے برعکس ہوتا ہے۔ اس طرح سے میں نے یہ دیکھا ہے کہ ایسی خفیف آواز پر جس کا محض ادراک ہی ہو سکتا ہو، ردعمل ۵ء۰ سیکنڈ تک لے لیتا ہے اور قوی آواز کیلئے ۲۵ء۰ سیکنڈ تک آجاتا ہے۔ تجربے سے یہ بھی معلوم ہوا ہے کہ اگر ایک ہیج کی انتظار ہو مگر اس کی شدت ایسی ہو کہ اس کے مطابق توجہ پہلے سے طیار نہ ہو سکے۔ تو اسپر ردعمل کرنے میں زیادہ وقفہ صرف ہوگا۔ اس قسم کی حالتوں میں ـــــ جہاں توجہ کی تیاری ناممکن ہوتی ہے تو ادراک اور ارادہ دونوں میں وقت زیادہ صرف ہوتا ہے، اور ایسے ہیجوں میں جو محض قابل ادراک ہوتے ہیں نمایاں طور پر جو زیادہ وقت صرف ہوتا ہے، اس کی وجہ غالباً یہ ہوتی ہے کہ توجہ اس سے نسبتہً زیادہ شدید ہیج کے لئے تیاری کرتی ہے اسی لئے بالکل وہی حالت ہو جاتی جو غیر متوقعہ ہیج کی صورت میں ہوتی ہے۔

نگران مہیجوں سے بھی زیادہ جن سے پہلے سے واقفیت نہیں ہوتی، بالکل غیر متوقعہ ارتسامات
میں زیادہ عرصہ لگتا ہے۔ یہ بعض اوقات اس وقت ہو جاتا ہے جب مشاہدہ کرنیوالے کی
توجہ بجائے اسکے کہ اشارے کی طرف مبذول ہو منتشر ہو جائے۔ اس کا تحقق عمداً کبھی
اس طرح سے بھی ہو سکتا ہے کہ مہیجوں کے طویل سلسلے کے اندر جن کے مابین یکساں
فرق ہو، ایسے وقفہ پر ایک مہیج داخل کر دیا جائے جو بالکل خلاف توقع ہو۔ اس کا حالت
ذہنی پہ یہ اثر ہوتا ہے کہ انسان چونک پڑتا ہے۔ ایسی حالت میں زمان ردّعمل بڑھکر ممکن ہے
سیکنڈ کے ایک چوتھائی حصہ تک آجائے۔ اس سے خفیف تر مگر بہت ہی نمایاں وہ
رکاوٹ ہوتی ہے جو اختبار کے اس طرح ترتیب دینے سے ہوتی ہے کہ مشاہدہ کرنیوالے
کو اس کا علم نہیں ہوتا کہ آیا مہیج روشنی کا ارتسام ہے، یا آواز کا ہے، یا لمس کا ہے، اور
اس وجہ سے وہ اپنی توجہ کسی خاص آلہ حس کی طرف مبذول نہیں رکھ سکتا۔ ایسی حالتیں
اس دباؤ کے احساس کے ساتھ جو توجہ کے متعدد آلات حس کیجانب ڈانواڈول رہنے سے
ہوتا ہے، ایک خاص قسم کی بےچینی بھی ہوتی ہے۔

جب آنیوالا مہیج شدت اور کیفیت کے اعتبار سے بالکل توقع کے مطابق ہوتا ہے،
مگر اس کے ساتھ اور ایسے مہیج ہوتے ہیں جو توجہ کے ارتکاز کو دشوار کر دیتے ہیں تو دوسری
قسم کی پیچیدگیاں پیدا ہوتی ہیں۔ اس حالت میں زمان ردّعمل ہمیشہ کم و بیش
بڑھ جاتا ہے۔ سب سے زیادہ سادہ مثال وہ ہے جہاں ایک لمحی ارتسام دوسرے
ارتسامات کے ساتھ اور مسلسل شدید حسی ہیجان کی حالت میں محسوس ہوتا ہے
مسلسل مہیج اسی حاسہ سے متعلق ہو سکتا ہے جس کا وہ مہیج ہو جس پر ردّ عمل کرنا ہوتا
یا کسی دوسرے حاسہ کا بھی ہو سکتا ہے جب یہ اسی حاسہ کا ہوتا ہے تو جس رکاوٹ کا یہ
باعث ہوتا ہے وہ ممکن ہے اسی کی وجہ سے توجہ کے منتشر ہو جانے کی بناء پر
ہو مگر اس کی کچھ یہ بھی وجہ ہوتی ہے کہ جس مہیج پر ردّعمل کرنا ہوتا ہے وہ اسی
وجہ سے کم نمایاں ہوتا ہے، اور عملاً کم شدید حس بن جاتا ہے لیکن حقیقت میں
اور اسباب بھی موجود ہوتے ہیں کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ جب مہیج کمزور
ہوتا ہے تو متلازم تہیج سے بہ نسبت اس کے کہ جب یہ قوی ہوتا ہے زمان
ردّعمل طویل تر ہوتا ہے۔ میں نے اختبارات کئے ہیں جن میں اصل ارتسام یا

اشارہ ردعمل گھنٹی کی آواز تھی جس کی قوت کو ایک اسپرنگ کے ذریعہ سے کم و بیش کیا جا سکتا تھا۔ مشاہدات کے ہر مجموعہ میں دو سلسلے تھے ایک میں گھنٹی کی ضربات معمولی طور پر درج ہوتی تھیں اور دوسرے سلسلے میں ایک دندانے دار پیادہایات سے ایک اسپرنگ سے لگ کر مسلسل شور کرتا تھا۔ آخرالذکر سلسلے کے نصف آدھے حصے (یعنی ا میں) گھنٹی کی آواز معمولی شدت رکھتی تھی۔ دوسرے حصے میں گھنٹی کی آواز اسقدر شدید ہوتی تھی کہ شور سے علیحدہ پوری صفائی کے ساتھ سنائی دیتی تھی۔

		اوسط	انتہا	اقل	تعداد اختبارات
ا گھنٹی کی آواز کم شدید ہے	بغیر شور کے	۰٫۱۸۹	۰٫۲۴۴	۰٫۱۵۶	۲۱
	شور کے ساتھ	۰٫۳۱۳	۰٫۴۹۹	۰٫۱۸۳	۱۶
ب گھنٹی کی آواز کم شدید تھی	بغیر شور	۰٫۱۵۸	۰٫۲۰۶	۰٫۱۳۳	۲۰
	شور کے ساتھ	۰٫۲۰۳	۰٫۲۹۵	۰٫۱۴۰	۱۹

چونکہ ان اختبارات میں آواز ب شور کے ساتھ بھی آواز ا بغیر شور کی نسبت زیادہ قوی ارتسام پیدا کرتی تھی اس لئے ہم کو اعداد میں ردعمل کے اندر شور کا خلل ڈالنے والا اثر براہ راست نظر آتا ہے۔ جب آنی مہیج اور اس کے متلازم خلل انداز حس مختلف حاسوں کو متاثر کرتے ہیں تو اس اثر میں دوسرے اجزا کا امتزاج بھی نہیں رہتا۔ میں نے اس کا امتحان بصارت و سماعت سے کیا ہے۔ آنی مہیج ایک شعلہ تھا جو پلاٹینم کے ایک نقطہ سے نکل کر ایک پائیں پر پڑا تھا مستقل مہیج وہ شور تھا جس کا اوپر ذکر ہو چکا ہے۔

شعلہ	اوسط	انتہا	اقل	تعداد اختبارات
بغیر شور	۰٫۲۲۲	۰٫۲۸۴	۰٫۱۵۸	۲۰
شور کے ساتھ	۰٫۳۰۰	۰٫۳۹۰	۰٫۲۵۰	۱۸

جب ہم اس پر غور کرتے ہیں کہ ایک ہی حاسہ سے اختبارات کرنے میں اشارے کی اضافی شدت ہمیشہ کم ہوتی ہے (جو بجائے خود ایک رکاوٹ پیدا کرتا ہے) ان آخری مشاہدات میں رکاوٹ کی جو مقدار ہے اس سے یہ قیاس بہت قوی معلوم ہوتا ہے کہ

توجہ میں اسوقت زیادہ خلل واقع ہوتا ہے، جب خلل انداز مہیج اصل مہیج سے مختلف حاسے کا ہوتا ہے، بہ نسبت اس کے جب یہ اسی حاسہ سے متعلق ہوتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ شور میں گھنٹی بجنے کے ساتھ ہی انکی آواز کو محسوس کرنا اسقدر دشوار نہیں ہوتا، لیکن جب اشارہ شعلہ کا ہوتا ہے، تو انسان جب شور سے اس کی طرف متوجہ ہوتا ہے تو ایک طرح کے جبر کا احساس ہوتا ہے۔ اس واقعہ کو توجہ کے اور خواص سے بھی نہایت قریبی تعلق ہے۔ توجہی کوشش کے ساتھ اس حاسہ کے اعتبار سے جو مصروف ہوتا ہے مختلف جسمانی حسیں ہوتی ہیں اس لئے توجہ قائم کرنیکی کوشش کے دوران میں جو توانائی موجود ہوتی ہے وہ غالباً آلۂ حس میں مختلف ہوتی ہے۔

اس کے بعد ونٹ چند نظری باتیں بیان کرتا ہے جن کے نقل کرنے کی یہاں ضرورت نہیں اور پھر رکاوٹ کا مندرجہ ذیل جدول دیتا ہے۔

	رکاوٹ
(۱) ارتسام کی غیر متوقعہ شدت	
(ا) غیر متوقعہ شدید آواز	۰٫۰۷۳
(ب) غیر متوقعہ کمزور آواز	۰٫۱۷۱
(۲) مشابہ مہیج سے خلل (آواز میں آواز سے)	۰٫۰۴۵
(۳) غیر مشابہ مہیج سے خلل (روشنی میں آواز سے)	۰٫۰۷۸

ذہن کے ابتدائی اعمال سے جو یہ نتائج اخذ کئے گئے ہیں، ان سے اغلب یہ معلوم ہوتا ہے کہ تمام اعمال میں حتیٰ کہ یادداشت اور استدلال وغیرہ کے اعلیٰ اعمال میں بھی جب کبھی توجہ منتشر ہونے کے بجائے انکی طرف مبذول کرلی جاتی ہے تو یہ زیادہ سُرعت کے ساتھ ہوجاتے ہیں۔

اس سے بھی زیادہ دلچسپ زمانِ ردعمل کے مشاہدات منسٹربرگ نے کئے ہیں۔ متعلم کو وہ باتیں یاد ہونگی جو باب ۳ میں درج کیگئی ہیں یعنی کہ زمانِ ردعمل اس وقت کم ہوتا ہے جب انسان متوقعہ حرکت پر اپنی توجہ مبذول کرتا ہے، بہ نسبت اس کے کہ جب وہ متوقعہ اشارے کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔ منسٹربرگ کی تحقیق ہے کہ جب ردعمل سادہ اضطراری حرکت نہیں ہوتی بلکہ صرف عقلی عمل کے بعد ہی عمل میں آسکتی ہے، اسوقت بھی ایسا ہی ہوتا ہے۔ اختبارات کے ایک سلسلہ میں پانچوں انگلیاں ردعمل کرنیکے لئے استعمال کی گئیں اور

ردعمل کرنے والے کو اشارے کے اختلاف کے ساتھ مختلف انگلی استعمال کرنے کو کہا گیا۔ عملاً جب ایک لفظ حالت فاعلی میں بہ آواز بلند کہا گیا تو اس کو انگوٹھے کو استعمال کرنا ہوتا تھا، مضاف الیہ کی صورت میں اس کو دوسری انگلی کو حرکت دینی ہوتی تھی، اسی طرح سے اسمائے صفات ضمائر اسمائے اعداد کے لئے اس کو مختلف انگلیوں کو حرکت دینی ہوتی تھی۔ یا پھر شہروں دریاؤں چوپاؤں پودوں عناصر کے نام پر مختلف انگلیوں کو حرکت دینی ہوتی تھی۔ یا شاعروں مغنیوں فلسفیوں کے ناموں پر وغیرہ ان الفاظ کو اس انگلی کے ساتھ اس طرح سے مطابق کیا گیا تھا کہ ایک خاص لفظ کے کہنے پر اسکی متعلقہ انگلی ہی حرکت کرتی تھی، اور اسکے علاوہ کوئی انگلی حرکت نہ کرتی تھی۔ اختبارات کے دوسرے سلسلہ میں ردعمل ایسے لفظ کے ادا کرنے پر مشتمل تھا جو ایک سوال کے جواب میں ہوتا تھا مثلاً کسی کھانے کے لائق مچھلی کا نام لو وغیرہ یا شکل کی پہیلی تمثیل کا نام لو وغیرہ یا کانٹ اور ہیوم میں سے کون بڑا فلسفی ہے۔ (یا پہلے سیب چیری اور چند پھلوں کا نام لے کر پوچھا جاتا) ان پھلوں میں سے تم کس کو ترجیح دیتے ہو یا گوئٹے کا بہترین ڈراما کونسا ہے وغیرہ یا حروف تہجی میں کونسا پہلے آتا ہے حرف ل یا ب سب سے خوبصورت درخت کا پہلا حرف وغیرہ ان میں سے کونسا کم ہے ۱۵ اور ۱۰ منفی ۸ وغیرہ ردات عمل کے ان سلسلوں میں کبھی وقت اس وقت بہت کم صرف ہوا جب ردعمل کرنے والے نے توجہ بجائے اسکے کہ سوال کی طرف کرے پہلے سے جواب کی طرف کی۔ کم سے کم زمان ردعمل شاذ ہی $\frac{1}{5}$ سیکنڈ سے زیادہ ہوتا تھا اور زیادہ سے زیادہ اس سے چوگنے سے لے کر اٹھ گنا تک زیادہ ہوتا تھا۔

اس قسم کے نتائج کے سمجھنے کے لئے انسان کو یہ بات ذہن میں رکھنی چاہئے، کہ ان اختبارات میں ردعمل کرنے والے کو ہمیشہ سے اس سوال کی عام نوعیت معلوم ہوتی تھی جو اس سے پوچھا ہوتا تھا۔ اور اس وجہ سے اس کو اس حلقہ کا پیش تر کم و بیش علم ہوتا تھا جس سے اس کا جواب دینا ہوتا تھا لہذا جب وہ پہلے ہی سے (یعنی)

توجہ جواب کی طرف مبذول رکھتا تھا تو اس کے اندر وہ دماغی اعمال جن کا اس کے کل دماغی حلقہ سے تعلق ہوتا تھا نیم ہیجان کی کیفیت میں رہتے تھے اور اس حالت میں سوال بہت کم وقت میں اس خاص جواب کو ذہن سے برآمد کر سکتا تھا جو اس سے متعلق ہوتا تھا۔ اس کے برعکس جب توجہ محض سوال کی طرف رکھی گئی، اور ممکنہ جواب کی طرف سے ہٹتی رہی تو حرکی رقبوں کی یہ ابتدائی نیم ہیجانی کیفیت وقوع میں آنے سے قاصر رہی، اور جواب کے عمل کو سوال کے سن لینے کے بعد ہونا پڑا۔ اس صورت میں اگر وقت زیادہ صرف ہوا تو کوئی تعجب کی بات نہیں ہے جمع مہیجات کی یہ عمدہ مثال ہے نیز اس صورت کی جس میں توجہ منتظر جب پوری شدت کے ساتھ مرکوز نہیں بھی ہوتی اس وقت بھی حرکی مرکزوں کو تیار کر دیتی ہے، اور اس کام کو مختصر کر دیتی ہے، جو ایک مہیج کو ایک مقررہ نتیجہ برآمد کرنے کے لئے ان پر انجام دینا ہوتا ہے۔

عمل توجہی کی اصلی نوعیت

اب ہمارے پاس اس قدر واقعات جمع ہو گئے ہیں کہ اس سے نسبتہً پیچیدہ سوال کی طرف ہم متوجہ ہو سکتے ہیں۔ دو عضویاتی عمل جن کی ہم کو جھلک نظر آ گئی ہے فی الفور ہمارے ذہن کو اس طرف منتقل کرتے ہیں کہ ممکن ہے یہ ملکر مکمل جواب ہو جائیں میری مراد مندرجہ ذیل اعمال سے ہے۔

(۱) حسی اعضا کا تطابق

(۲) جس شے کی طرف توجہ ہو رہی ہے اس کے ساتھ متعلقہ تصور قائم کرنے والے مرکزوں کی انتظاری تیاری۔

(۱) توجہ حسی میں آلات حس اور عضلات جسم جو ان کے عمل کیلئے ممد ہوتے ہیں ان میں نہایت شدت کے ساتھ تطابق ہوتا ہے، خواہ یہ بالذات ہو یا اضطراری مشتق ہو۔ مگر اس امر کا یقین کرنے کے لئے بھی کافی وجوہ ہیں کہ عقلی توجہ یعنی حسی معروض کے تصور کی طرف توجہ کے ساتھ بھی آلات حس میں ایک طرح کا ہیجان ہوتا ہے جو معروض کی بنا پر ہوتا ہے۔ دوسری طرف تصوری مرکزوں کا اہتمام اس وقت موجود ہوتا ہے، جب معروض کے متعلق (خواہ حسی ہو یا تصوری) ہماری دلچسپی

ذہن کی اور دلچسپیوں سے ماخوذ یا کسی طرح سے مربوط ہوتی ہے۔ یہ اس وقت بھی موجود ہوتی ہے جب توجہ جو اس طرح سے ماخوذ و مشتق ہوتی ہے کہ اس کو انفعالی شمار کیا جاتا ہے، اور نیز اس وقت بھی جب کہ اس کو ارادی قرار دیا جاتا ہے۔ پس بہ حیثیت مجموعی ہم وثوق کے ساتھ یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں، (کیونکہ ہم بلوغ کے بعد کسی شئے کی طرف اس لئے توجہ نہیں کرتے کہ ہم کو اس کے ساتھ جو دلچسپی ہے، وہ اس کے اور چیزوں کے تعلقات سے مربوط نہ ہو) کہ حسی تطابق کے دونوں عمل اور تصوری اہتمام ہمارے تمام مقرون توجہی افعال میں ایک ساتھ موجود ہوتے ہیں۔

اب ضرورت ہے کہ ان دونوں باتوں کو ذرا تفصیل کے ساتھ ثابت کیا جائے پہلے حسی تطابق کو لیتے ہیں۔

جب ہم حسی معروض کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اس وقت تو اس کا موجود ہونا ایک بالکل ظاہر بات ہوتی ہے۔ دیکھتے اور سنتے وقت ہم بلا کسی ارادے کے اپنی آنکھوں اور اپنے کانوں کو مناسب وضع میں کر لیتے ہیں بسر و جسم کو بھی موڑ لیتے ہیں۔ چکھتے اور سونگھتے وقت زبان ہونٹوں اور سانس کو معروض کے مطابق کر لیتے ہیں۔ سطح کو محسوس کرتے وقت ہم آلۂ حس کو مناسب طور پر اس پر پھیرتے ہیں۔ ان تمام افعال میں قطعی قسم کے غیر ارادی عضلی انقباضات کے کرنے کے علاوہ ہم ان انقباضات کو روکتے بھی ہیں جن کے نتیجہ میں حائل ہونیکا امکان ہوتا ہے مثلاً چکھتے وقت ہم آنکھیں بند کر لیتے ہیں۔ سنتے وقت سانس روک لیتے ہیں۔ اس کا نتیجہ کم و بیش اس امر کا احساس ہوتا ہے کہ توجہ جاری ہے۔ یہ عضوی احساس ان معروضات کے احساس سے متقابل ہوتا ہے، جن کے ساتھ یہ ہوتا ہے، اور اس کو خاص طور پر اپنے سے منسوب کیا جاتا ہے حالانکہ معروضات غیر لنا پر مشتمل ہوتے ہیں۔ ہم اس کو اپنی فعلیت کی حس خیال کرتے ہیں اگرچہ یہ ہم کو اپنے اعضاء سے کسی اور شئے کے احساس کی طرح سے اس وقت ہوتی ہے جب وہ مطابق ہو جاتے ہیں۔ اگر کوئی شئے ذاتی طور پر ہیجان پیدا کرنے والی ہوتی ہے تو اس سے آلات حس میں

اضطراری تطابق پیدا ہوتا ہے اور اس کے دو نتیجہ ہوتے (۱) معروض کی صفائی بڑھ جاتی ہے (۲) فعلیت کے احساسات ہوتے ہیں۔ ان احساسات کی غالباً فشنر نے سب سے پہلے تحلیل کی ہے اور ان قوی تر احساسات سے جن کا ابھی نام لیا جاچکا ہے، ممتاز کیا ہے۔ وہ لکھتا ہے،

"جب ہم ایک حاسہ کے معروضات سے توجہ کو دوسرے حاسہ کے معروضات کی طرف منتقل کرتے ہیں تو ہمیں انتقال جہت اور مقامی دباؤ کے تغیر کا ناقابل بیان احساس ہوتا ہے ہم کو آنکھوں میں آگے کی طرف زور پڑتا ہوا محسوس ہوتا ہے۔ یا کانوں کو ایک طرف مائل ہوتا ہوا محسوس کرتے ہیں۔ یہ احساس توجہ کے ساتھ بڑھتا چلا جاتا ہے اور کسی شئے کی طرف غور سے دیکھنے یا کسی شئے کو توجہ سے سننے میں بھی اس کے اعتبار سے بدل جاتا ہے اور ہم اس اعتبار سے توجہ پر زور پڑنے کا تذکرہ کرتے ہیں۔ یہ فرق اس وقت خاص وضاحت کے ساتھ محسوس ہوتا ہے جب توجہ سُرعت کے ساتھ آنکھ اور کان کے مابین ڈانوا ڈول ہوتی ہے جب ہم لامسہ یا ذائقہ یا شامہ کے ذریعہ سے کسی شئے کا پوری دقت کے ساتھ امتیاز کرنا چاہتے ہیں تو اس وقت مختلف آلات حس کے اعتبار سے مقام احساس میں نہایت ہی نمایاں فرق محسوس ہوتا ہے۔"

"لیکن اب جب میں حافظہ یا خیال کی کسی تصویر کو ممیز طور پر ذہن کے سامنے لانا چاہتا ہوں، تو بالکل ایسا ہی احساس ہوتا ہے جیسا کہ ایک شئے کو آنکھ یا کان کے ذریعہ محسوس کرتے وقت ہوتا ہے۔ مگر اس مماثل احساس کی مقامیت بہت مختلف ہوتی ہے حقیقی اشیا (نیز تمثالات مابعد) کی طرف شدید ترین توجہ میں بھی زور بالکل واضح طور پر آگے کی طرف پڑتا ہوا محسوس ہوتا ہے، اور (جب ایک حاسہ سے دوسرے حاسہ کی طرف توجہ منتقل ہوتی ہے) اسکی جہت صرف خارجی آلات کے مابین تبدیل ہوتی ہے۔ اور باقی سر پر زور نہیں پڑتا۔ مگر حافظہ یا تخییل میں حالت مختلف ہوتی ہے کیونکہ اس میں احساس خارجی آلات سے سمٹ آتا ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا اس نے سر کے اس حصے میں پناہ لی ہے، جو دماغ سے پر ہے۔ مثلاً اگر میں کسی مقام یا شخص کا تصور کرنا چاہوں تو اس کی تصویر

میرے ذہن کے سامنے اس نسبت سے نہ آئے گی جس نسبت سے میں اپنی توجہ پر آگے کی طرف زور دوں گا، بلکہ اس نسبت سے آئے گی جس نسبت سے میں اس کو نیچے کی طرف سمیٹونگا''

تصورات حافظہ وغیرہ کی طرف توجہ کرتے وقت یہ پیچھے کی طرف جو سمٹاؤ محسوس ہوتا ہے، وہ میرے اندر تو زیادہ تر اس احساس سے مشابہ معلوم ہوتا ہے، جو ڈھیلوں کے باہر اور اوپر کی طرف واقعی طور پر گردش کرنے سے پیدا ہوتا ہے۔ جیسی گردش کہ نیند کی حالت میں ہوتی ہے، اور جب ہم کسی خارجی شے کی طرف دیکھتے ہیں تو اس کا عمل اس کے بالکل برعکس ہوتا ہے۔ میں اس احساس کا صفحہ ۳۰۰ پر ذکر کر چکا ہوں۔ اگر متعلم کو ان عضوی احساسات کے وجود میں شک ہو تو وہ اس عبارت کو پھر اچھی طرح سے پڑھ لے۔

لیکن یہ بات بھی کہی گئی ہے کہ ممکن ہے کہ ہم ساحت نظر کے حوالی کی کسی شے کی طرف توجہ کریں، مگر آنکھوں کو اس کے مطابق نہ کریں۔ مدرسوں کے استاد اسی طرح سے لڑکوں کی حرکتوں کو دیکھتے ہیں جن کی طرف وہ بظاہر نگراں معلوم نہیں ہوتے۔ عورتیں بالعموم اپنی حوالی کی بصری توجہ کی مردوں کی نسبت زیادہ تربیت کرتی ہیں۔ یہ غالباً حرکات تطابق کے توجہی عمل کے ساتھ عام طور پر اور ہمیشہ رہنے کے خلاف ایک اعتراض ہوگا۔ معمولاً جیسا کہ مشہور ہے کہ ساحت نظر کے حوالی کی کوئی شے، اس وقت تک ہماری توجہ کو اپنی طرف منعطف نہیں کر سکتی جب تک کہ یہ نظر کو اپنی طرف منعطف نہیں کر لیتی، یعنی گردش و تطابق کی ایسی حرکتیں اضطراراً نہیں ہو جاتیں، جن سے تمثال قعر یعنی سب سے زیادہ تیز نظر کے حصہ پر واقع نہیں ہو جاتی۔ تاہم مشق سے کوشش کے بعد ہم حاشیہ کی طرف اس طرح توجہ کر سکتے ہیں کہ آنکھوں کو حرکت نہ ہو۔ ان حالات میں معروض پوری طرح کبھی واضح نہیں ہوتا۔ شبکیہ میں جو اس کا مقام ہوتا ہے وہ اس کی صفائی اور وضاحت کو ناممکن کر دیتا ہے۔ لیکن اور ہر شخص کوشش کر کے اپنے دل کو تشفی دے سکتا ہے کہ کوشش کرنے سے ہم کو اس کا اس سے زیادہ واضح و جلی شعور ہو سکتا ہے، جتنا کہ کوشش سے پہلے تھا۔ ہیلم ہولٹز اس واقعہ کو اس قدر دلچسپ پیرائے میں بیان کرتا ہے، کہ میں

اس کے پورے مشاہدے کو نقل کرونگا۔ وہ مجسم نمائی تصاویر کے جوڑوں سے جن پر ایک لمحہ کے لئے روشنی پڑتی تھی ایک مجسم شے کا ادراک حاصل کرنیکی کوشش کر رہا تھا۔ تصاویر ایک اندھیرے صندوق میں تھیں جس کو کبھی بجلی کا شعلہ روشن کرتا تھا اور درمیانی وقفوں میں آنکھوں کو ادھر ادھر ہو جانے سے بچانے کے لئے ہر تصویر کے درمیان ایک سوراخ کر دیا گیا تھا اس سوراخ میں سے کمرے کی روشنی آتی تھی جس کی وجہ سے اندھیرے کے وقفوں میں آنکھ کے سامنے ایک تابدار نقطہ ہوتا تھا۔ متوازی بصری محوروں کے ساتھ ملکر ایک مکمل تمثال بن گئی۔ ڈھیلے کی خفیف سی حرکت بھی اس تمثال کیوجہہ سے معلوم ہو جاتی تھی کیونکہ یہ فوراً دُہری ہو جاتی تھی۔ اس طرح ہیلم ہولٹز نے معلوم کیا کہ اگر آنکھونکو حرکت نہ دیجائے تو سادہ خطی شکلیں شعلہ کی ایک چمک پر مجسم معلوم ہونے لگتی ہیں لیکن جب شکلیں پیچیدہ ہوتی تھیں تو اسی وقت ان کے مجموعہ کو سمجھنے کے لئے متواتر بہت سے شعلوں کی ضرورت ہوتی ہے۔

وہ کہتا ہے" اب یہ بات دلچسپی سے خالی نہیں کہ ہم تصویروں کے سوراخوں پر پوری طرح نظر جمائے رہتے ہیں۔ اور کبھی ان کے مجموعی تمثال کو دو میں متفرق نہیں ہونے دیتے مگر اس کے باوجود قبل اسکے کہ روشنی آئے ہم ارادی طور پر اپنی توجہ کو تاریک ساحت کے کسی حصے کی طرف قائم رکھ سکتے ہیں اور روشنی ہونے پر تصویر کے صرف ان اجزا سے ارتسام لے سکتے ہیں جو اس حصے میں ہوتے ہیں بس اس بارے میں ہماری توجہ ہماری آنکھوں کی وضع وتطابق یا ان آلات کے کسی معلوم تغیر کی پابند نہیں ہوتی۔ یہ اپنے آپ کو شعوری اور ارادی کوشش سے اندھیرے رقبہ کے کسی منتخبہ حصہ کی طرف قائم رکھ سکتی ہیں۔ ممکن ہے یہ مشاہدہ توجہ کے کسی آئندہ نظریہ کیلئے سب سے زیادہ مفید ثابت ہو۔

لیکن ہیرنگ مندرجہ ذیل تفصیل کا اضافہ کرتا ہے۔

وہ کہتا ہے" حاشیے کے معروض کی طرف توجہ کرتے ہوئے ہم کو ہمیشہ اس کے ساتھ ہی اس معروض کی طرف بھی توجہ کرنی ہوتی ہے جس کا براہ راست ارتسام ہو رہا ہے۔ اگر ہم ایک سیکنڈ کے لئے بھی آخر الذکر کو اپنے ذہن سے خارج کر دیں

تو ہماری نظر اول الذکر کی طرف حرکت کرتی ہے جیسا کہ تمثالات مابعد کے پیدا ہونے یا عضلی آوازوں کے سننے سے بآسانی تسلیم کیا جا سکتا ہے۔ اس لئے اس واقعے کو توجہ کا تبدیل مقام نہیں کہہ سکتے، بلکہ یہ غیر معمولی وسعت کا انتشار ہے جس میں بڑا حصہ پھر بھی اسی شے کا ہوتا ہے، جس پر نظر براہ راست پڑتی ہے۔"

تطابق حسبطرح جس کے معنی یہ ہیں کہ اس کا براہ راست تطابق ہوتا ہے۔ سے ہر جگہ ہوتا ہے یہاں بھی موجود ہے اور اس کے بغیر ہم سے ارادی فعلیت کا ایک جزو فوت ہو جائے گا۔ حقیقت یہ ہے کہ فعلیت کا دباؤ (جو اختبار میں خاص طور پر زیادہ ہوتا ہے) وہ ایک عضلات کے غیر معمولی قوی انقباضات پر مبنی ہے جو ڈھیلوں کو ساکن رکھنے کے لئے ضروری ہوتے ہیں جو ان اعضا میں غیر معمولی دباؤ کے احساس پیدا کرتے ہیں۔

(۲) لیکن اگر اس اختبار میں تصویر کے حوالی کے حصے کے ساتھ تطابق نہ ہو تو پھر اس کے ہماری توجہ میں حصہ دار ہونے کے کیا معنی ہیں؟ جب ہم توجہ کو کسی ایسی شے پر صرف کرتے ہیں جس کے ساتھ مطابقت کرنے پر ہماری طبیعت رضامند نہ ہوتی ہو تو اس وقت کیا ہوگا۔ اس سے ہم عمل کے دوسرے پہلو پر پہونچ جاتے ہیں اور یہ وہی تصوری تہیج ہے جس کا ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔ تصویر کے حاشیے کی طرف توجہ کرنے کی کوشش اس کے علاوہ کچھ نہیں ہوتی کہ جو کچھ وہاں ہوتا ہے ہم اس کا حتی الامکان واضح تصور قائم کرنا چاہتے ہیں۔ تصور حس کی امداد کے لئے آتا ہے اور اس کو زیادہ واضح کر دیتا ہے۔ یہ کوشش سے آتا ہے اور اس قسم کا آنا اس شے کا بقیہ حصہ ہوتا ہے جس کو ہم ان حالات میں توجہ کا دباؤ کہتے ہیں۔ اب ہم یہ ثابت کرتے ہیں کہ ہمارے توجہی افعال میں اس شے میں جس کی طرف توجہ کرتے ہیں یہ تقویت پہونچانے والا تمثل یہ داخلی احیاء یہ انتظاری فکر کس درجہ عمومیت کے ساتھ موجود ہوتا ہے۔

جب توجہ عقلی ہوتی ہے تو اس وقت اسکا ہونا لازمی ہے کیونکہ اس حالت میں جس شے کی طرف توجہ ہوتی ہے وہ تصوری داخلی محاکات یا تعقل کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتی۔ اب اگر ہم معروض کی تصوری تعمیر کا وجود حسی توجہ میں بھی ثابت کریں تو پھر اس کا

ہر جگہ موجود ہونا ضروری ہے۔ لیکن جس وقت حسی توجہ اپنے اوج کمال پر ہوتی ہے۔ اس وقت یہ بتانا مشکل ہے کہ ادراک کا کسقدر جزو باہر سے ہو رہا ہے اور کس قدر اندر سے آرہا ہے۔ لیکن اگر یہ معلوم ہو جائے کہ اس کے لئے ہم جو کچھ تیاری کرتے ہیں ہمیشہ اس کا ایک جزو ذہن میں معروض کا ایک خیالی مثنیٰ قائم کرنے پر مشتمل ہوتا ہے تو یہ امر مسئلہ زیر بحث کا تصفیہ کر دینے کے لئے کافی ہوگا۔

ونٹ اور ایکسنر کے اقتباسات جو اوپر نقل کرائے ہیں ان میں ارتسامات کا انتظار اور ردعمل کی تیاری اس امر کے محض اہتمامی تمثل کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتی کہ ارتسامات کیا ہوں گے اور ردعمل کیا ہونی چاہئے۔ جہاں محرک نامعلوم ہوتا ہے اور ردعمل غیر متعین ہوتی ہے وقت ضایع جاتا ہے کیونکہ ان حالات میں پہلے سے کوئی متعین تمثال قائم نہیں کیجا سکتی۔ لیکن جہاں اشارے اور ردعمل کا زمانہ اور نوعیت دونوں پہلے سے بتا دیئے جاتے ہیں وہاں توجہ انتظاری اس قدر تیار ہوتی ہے کہ ممکن ہے یہ حقیقی ارتسام شدت کی نقل کر دے یا کم سے کم ارتسام کے حرکی اثرات پیدا کر دے۔ ونٹ اور ایکسنر کی تصانیف کو پڑھنا اور (Apperception) (ادراک) اور (Spannung) اور اس قسم کی دوسری اصطلاحوں کی (Imagination) (تمثل) میں تعبیر نہ کرنا ناممکن ہے۔ خصوصاً ونٹ کے یہاں جو لفظ (Apperception) (ادراک) پر بہت زور دیتا ہے (Imagination) (تمثل) اور (Attention) (توجہ) دونوں باہم بدل سکتے ہیں۔ یہ تینوں لفظ داخل سے تصوری مرکزوں کے ہیجان پذیر ہو جانے کی حالتوں کے نام ہیں جس کے لئے مسٹر لیوس کا لفظ (Spannung) (ادراک مبین) بہترین معلوم ہوتا ہے۔

جس حالت میں کہ وہ ارتسام جسے ہم کو محسوس کرنا ہو، بہت ہی کمزور ہو، تو اس کے احساس میں ناکام نہ رہنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ ہم اپنی توجہ اس کی قوی تر شکل کی طرف مبذول کر کے تیز کر لیں۔

"اگر ہم کو کسی زائد سرتی کا مشاہدہ کرنا ہو تو مناسب یہ ہوگا کہ اس آواز سے جس کی تحلیل کرنی ہے ذرا پہلے اس سر کو نکالیں جس کی ہمیں تلاش ہے۔ ...... پیانو اور ہارمونیم دونوں اس کام کیلئے نہایت موزوں ہیں کیونکہ دونوں سے قوی

زائد سرتیاں نکلتی ہیں۔ پہلے پیانو سے (ایسی آواز کی مثال جو کتاب میں پہلے بیان کی گئی ہے) ج نکالو۔ جب اس کے ارتعاشات ختم ہو جائیں تو شدت کے ساتھ پھر ک بجاؤ جس کی آواز میں ج تیسری زائد سرتی ہے .... اگر تم گمکئے کو جو کسی زائد سرتی کے مطابق ہو (مثلاً ک آواز کی ج زائد سرتی کے) کان کے مقابل لاؤ اور پھر ک کا سر نکالو تو تمھیں ایسا معلوم ہو گا گمکئے سے ج کی آواز نہایت زور سے سنائی دے رہی ہے ...... گمکئے کے ذریعہ توہی کر سکتے طریقہ سے بغیر آلہ کے کان کو ایسی خفیف آواز کی طرف متوجہ کرنے کا بھی کام لے سکتے ہیں، جو معمولاً سنائی نہیں دیتی۔ کیونکہ جب ہم گمکئے کو بتدریج علٰحدہ کرتے ہیں تو ج کمزور پڑ جاتا ہے لیکن توجہ جو اسکی جانب ایک مرتبہ رجوع ہو چکی ہے، اب اس کو زیادہ آسانی کے ساتھ اپنی گرفت میں لے سکتی ہے اور مشاہدہ کرنیوالا اب ج کی سرتی کو بلا امداد خارجی کان سے سُر کی غیر متغیر اور قدرتی آواز میں سنتا ہے۔"

ونٹ اس قسم کے تجربات پر تنقید کرتے ہوے کہتا ہے۔

"بغور مشاہدہ کرنے کے بعد ہمیشہ یہ معلوم ہو گا کہ انسان پہلے حافظے کے اندر اس آواز کی تمثال کا اعادہ کرتا ہے جس کو وہ سننا چاہتا ہے۔ یہی بات کمزور و گریزاں بصری ارتسامات کے متعلق بھی ظہور میں آتی ہے۔ ایک تصویر پر بجلی کے شعلہ سے روشنی ڈالو۔ ان کے مابین طویل وقفے ہونے چاہئیں۔ پہلے یا بعض اوقات دوسرے یا تیسرے شعلے کے بعد بہ مشکل کوئی شناخت ہو سکے گی لیکن مبہم تمثال کو حافظہ مضبوطی کے ساتھ پکڑے رہتا ہے۔ ہر تدریجی شعلہ اس کو مکمل کرتا ہے اور اس طرح ہم کو آخر کار نسبتہً واضح طور پر ادراک ہو جاتا ہے۔ اس داخلی فعلیت کا اصل محرک عموماً خارجی ارتسام سے پیدا ہوتا ہے۔ ہم ایک آواز سنتے ہیں جس میں بعض اتلاعات کی بنا پر ہم کو کسی زائد سرتی کا شبہ ہوتا ہے۔ اس کے بعد ہم حافظہ میں اعادہ کرتے ہیں اور آخر کار ہم اس کو اس آواز میں پہچان لیتے ہیں، یا ایسا ہوتا ہے کہ ایسی معدنی شے کو دیکھتے ہیں جس کو پہلے بھی دیکھ چکے ہیں۔ یہ ارتسام حافظہ کی تمثال کو تازہ کر دیتا ہے جو کم و بیش خود ارتسام کے ساتھ کا فور ہو جاتی ہے اس طرح ہر تصور کو مرکز شعور تک پہونچنے میں دیر لگتی ہے۔ اور اس عرصہ میں ہم ہمیشہ اپنے اندر توجہ کا عجیب و غریب احساس محسوس کرتے ہیں ... اس منظہر سے یہ ظاہر ہوتا ہے توجہ میں ارتسام کے

ساتھ تطابق ہوتا ہے۔ غیر متوقعہ ارتسامات پر جو ہم چونک پڑتے ہیں اسکا باعث یہ ہوتا ہے کہ جب ارتسام ہوتا ہے اس وقت ہماری توجہ اس کے لئے تیار نہیں ہوتی۔ خود تطابق بھی دو قسم کا ہوتا ہے کیونکہ اس کا تعلق مہیج کی شدت اور کیفیت دونوں سے ہوتا ہے مختلف قسم کے ارتسامات کے لئے مختلف قسم کے تطابقات کی ضرورت ہوتی ہے اور ہم دیکھتے ہیں کہ توجہ کے دباؤ کا داخلی احساس ان ارتسامات کی قوت کے ساتھ بڑھجاتا ہے جن کے ادراک کی طرف ہم متوجہ ہوتے ہیں"۔

ان تمام باتوں کے سمجھنے کا فطری طریقہ ہے کہ ایسے دماغی خلیہ کا خاکہ پیش نظر رکھا جائے جس پر دو سمتوں سے عمل ہو رہا ہے یعنی معروض اسکو خارجی طور پر متہیج کرتا ہے اور دماغی خلایا داخلی طور پر متاثر کرتے ہیں دماغی خلیہ کی توانائی ہر دو اجزا کے اتحاد عمل کی طالب ہوتی ہے۔ معروض پر اس وقت پوری توجہ نہیں ہو سکتی اور نہ اس کا پوری طرح ادراک ہو سکتا ہے جب تک یہ محض موجود ہی ہوتا ہے بلکہ ادراک کیلئے اس کا موجود ہونا اور شعور کا اس کی طرف متوجہ ہونا دونوں ضروری ہے۔

اب چند مزید تجربات بالکل واضح ہوں گے۔ مثلاً ہیلم ہولٹز ان مجسم نمائی تصاویر کے متعلق جن پر ایک لمحے کے لئے برقی روشنی ڈالی گئی تھی مندرجہ ذیل مشاہدہ بیان کرتا ہے۔

وہ کہتا ہے کہ "اختبارات اس اعتبار سے دلچسپ ہیں کہ توجہ تمثالات دوگونہ پیدا کرنے میں حصہ لیتی ہے۔ ۔ ۔ ۔ ۔ جو تصاویر اتنی سادہ ہوتی ہیں کہ ان کا میرے لئے دوگونہ دیکھنا نسبتۃً دشوار ہوتا ہے، میں ان کے دوگونہ دیکھنے میں کامیاب ہو سکتا ہوں اگرچہ وہ لمحہ بھر ہی کے لئے نظر کے سامنے کیوں نہ آئیں اور وہ اس ترکیب سے کہ میں غور سے یہ خیال کرنے کی کوشش کرتا ہوں کہ، وہ کیسی نظر آنی چاہئیں اس میں توجہ کا اثر خالص ہے کیونکہ کل حرکات چشم خارج کر دی گئیں ہیں"۔

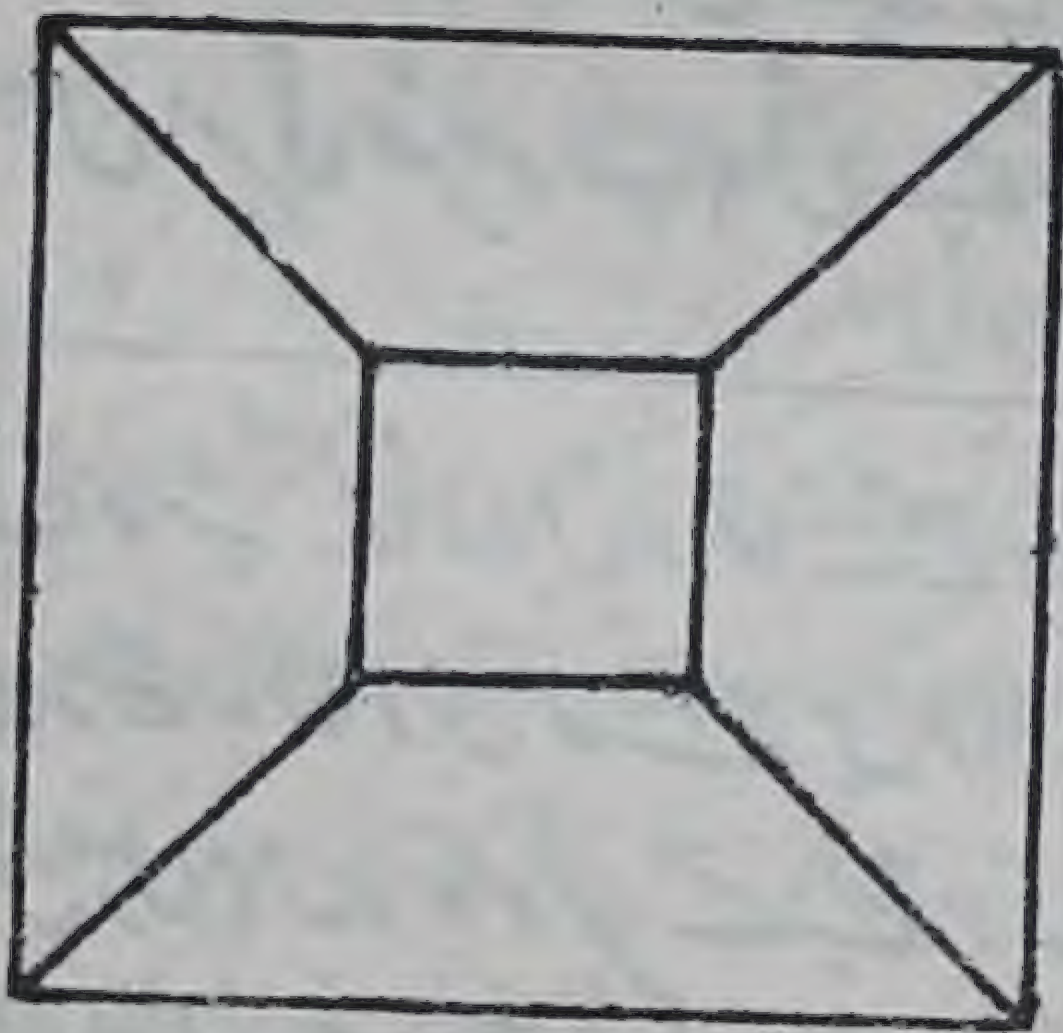
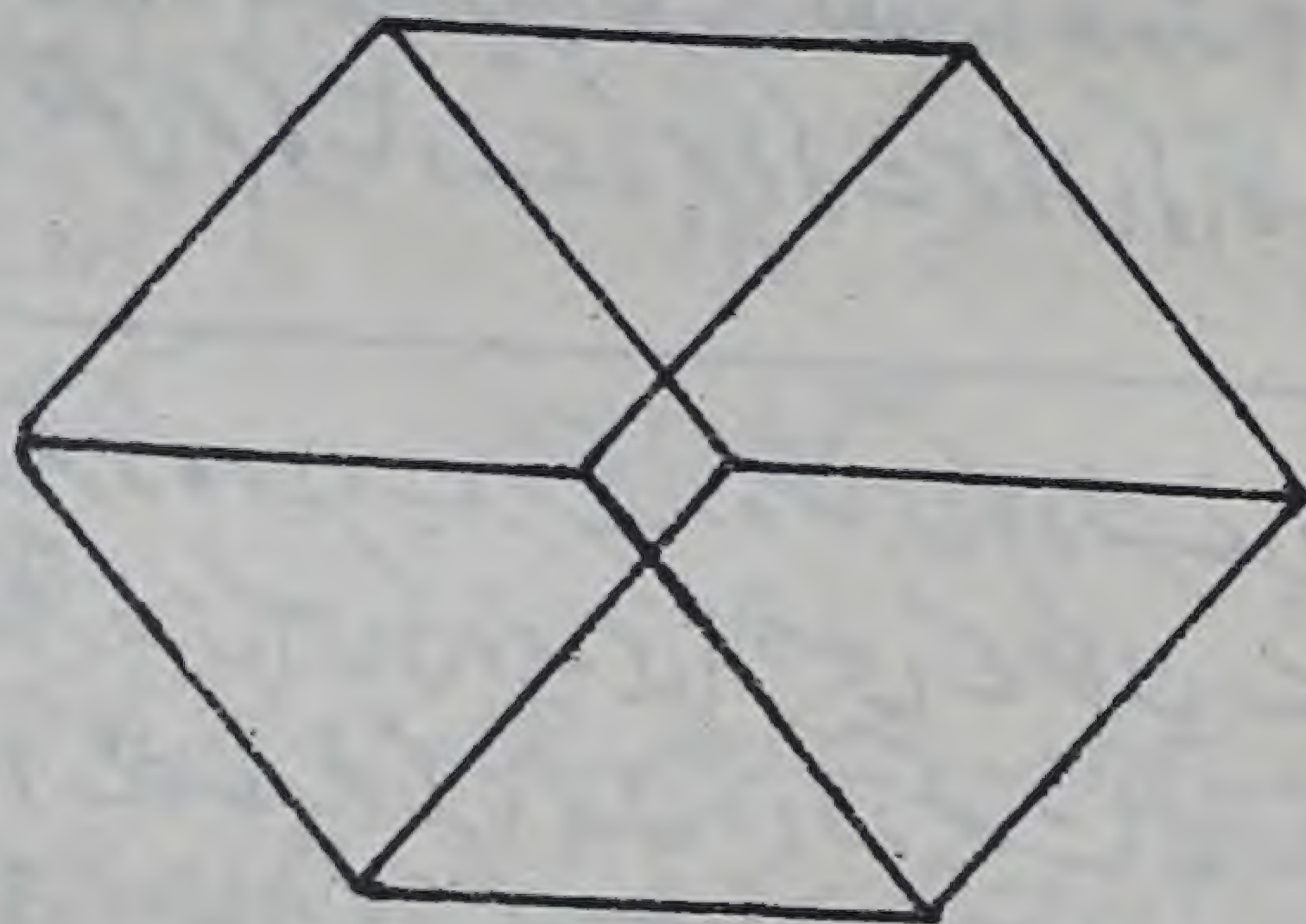
ایک اور مقام پر یہی مصنف لکھتا ہے۔

"جب میرے سامنے ایک جوڑ ایسی مجسم نمائی تصویروں کا ہوتا ہے، جن کو ترکیب دینا دشوار ہوتا ہے کیونکہ ان میں جو خطوط و نقاط ایک دوسرے کے مطابق ہیں، ان کو ایک دوسرے سے ڈھانپنا دشوار ہوتا ہے اور آنکھوں کی ہر خفیف سی

حرکت سے یہ منحرف ہوجاتے ہیں۔ لیکن اگر ان کی مجسم شکل مجھے ایکبار نظر آجائے تو میں پورے یقین کے ساتھ اپنی آنکھوں کو اس تصویر پر حرکت دیتا ہوں بغیر اسکے تصویریں پھر علیحدہ ہوں۔

نیز رقابت شبکی کے متعلق لکھتے ہوئے ہیلم ہولٹز لکھتا ہے۔

"اس میں دو حصوں کے مابین کوئی زور آزمائی یا کشتی نہیں ہوتی۔ بلکہ اس کا انحصار ہمارے توجہ کے قائم کرنے یا قائم کرنے سے قاصر رہنے پر ہی ہوتا ہے۔ بلاشبہ ایسا مظہر تو اور کوئی مشکل ہی سے ملے گا جو ان اسباب کے مطالعہ کرنے کے لئے جو توجہ کو متعین کرتے ہیں اس قدر موزون ہو۔ یہی کافی نہیں کہ پہلے ایک آنکھ سے اور پھر دوسری آنکھ سے دیکھنے کا شعوری ارادہ کیا جائے۔ جس چیز کے دیکھنے کی ہمیں توقع ہوتی ہے اس کا جتنا واضح تصور ممکن ہو سکے قائم کرنا چاہئے اس کے بعد یہ واقعتاً نظر آنے لگے گی"۔

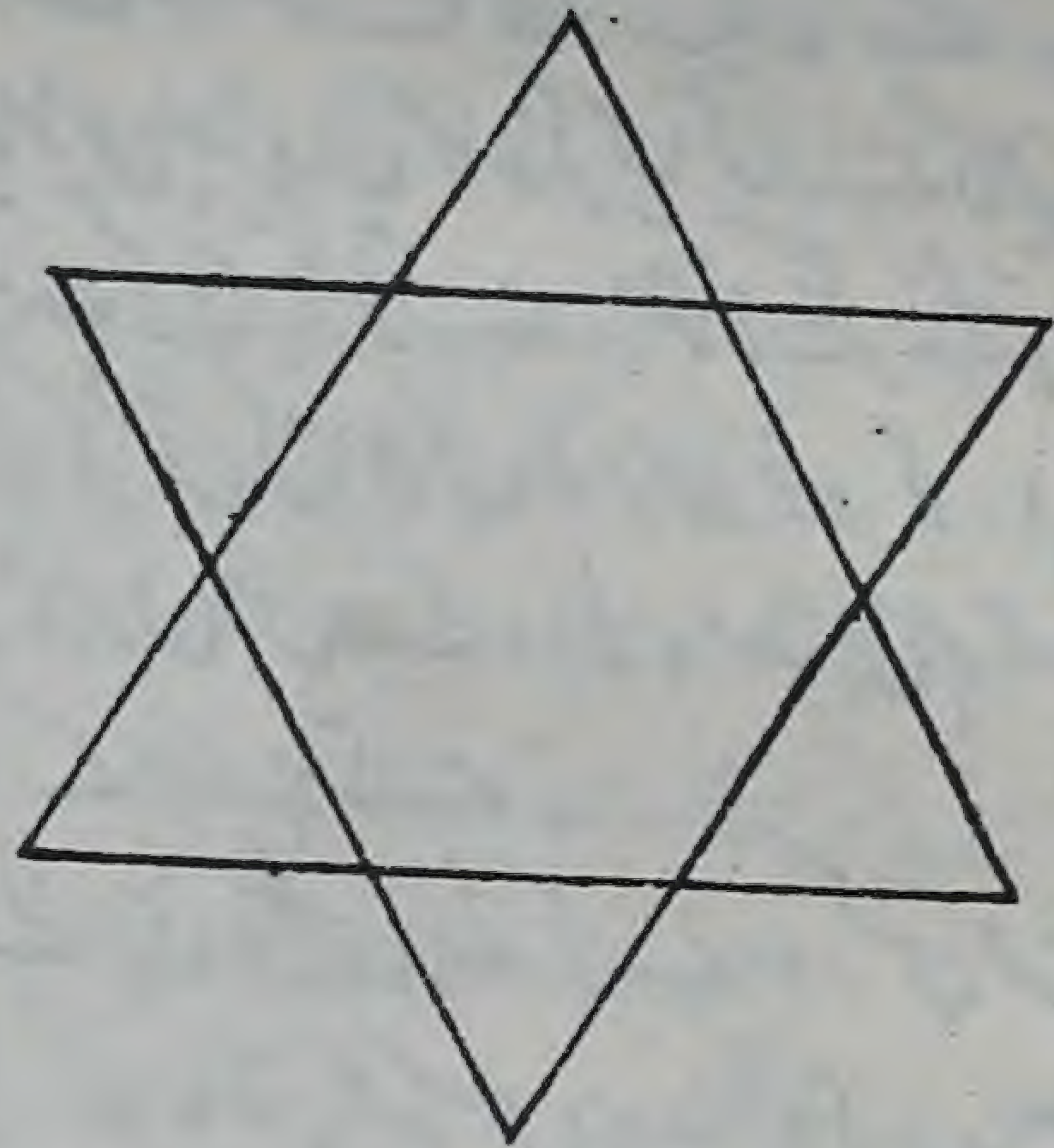
نمبر ۳۷ و ۳۸ کی شکلوں میں جہاں نتیجہ مبہم ہے وہاں ہم ایک ظاہری شکل سے دوسری کی طرف پہلے ہی اس شکل کا تصور کرکے جس کو ہم دیکھنا چاہتے ہیں تغیر کرسکتے ہیں اسی طرح ان چیستانوں میں جہاں ایک تصویر میں کچھ خطوط ملکر ایسی شے کی تصویر پیدا کردیتے ہیں جس سے جو کچھ بظاہر تصویر سے ظاہر ہوتا ہے اس کو کوئی علاقہ نہیں ہوتا۔ بلاشبہ جہاں تمہیں کوئی شے غیر نمایاں ہوتی ہے اس کا پائیں سے علیحدہ کرنا دشوار ہوتا ہے۔

شکل نمبر (۳۸)

شکل نمبر (۳۷)

ممکن ہے ہم اس کی طرف زیادہ دیر تک دیکھ سکیں لیکن جب ایک بار
دیکھ لیتے ہیں تو پھر اس کی طرف ہم جب چاہیں متوجہ ہو سکتے ہیں کیونکہ اب ہمارے
تخیل میں اس کا ذہنی شئے ہوتا ہے۔ فرانسیسی زبان کے ان مہمل الفاظ
(Pas de lien Rhone que nous)
کے یہ لفظ
(Paddle yourown canœ)
فوراً ہی انگریزی زبان
کون پہچان سکتا ہے
لیکن جس شخص نے ان کی مطابقت کو ایک بار دیکھ لیا ہے۔ تو وہ کب ان کی طرف
متوجہ ہونے سے قاصر رہ سکتا ہے۔ کسی دور کے گھنٹے کے بجنے کا انتظار کرتے وقت
ذہن اسکی تمثال سے اس قدر پر ہوتا ہے کہ ہر لمحے پر ہمیں یہ خیال ہوتا ہے کہ
اس کی آواز سنائی دے رہی ہے یہی حال منتظرہ قدموں کی آہٹ کا ہے۔ جنگل
میں کیسی ہی آہٹ کیوں ہو مگر شکاری اس کو شکار ہی کی سمجھتا ہے۔ علی ہذا مفرور
کو تعاقب کرنے والے ہی معلوم ہوتے ہیں۔ عاشق کو بازار میں جتنی ٹوپیاں بھی
نظر آتی ہیں ان کو ذرا دیر کے لئے وہ اپنی محبوبہ کی ٹوپی ہی خیال کرتا ہے۔
ذہن میں جو تمثال ہوتی ہے وہ توجہ ہے۔ اور جس شئے کی تلاش ہوتی ہے اس کا
ادراک پیشین آدھا ادراک ہوتا ہے[1]

اسی وجہ سے لوگ سوائے اُن چیزوں کے جن کا دیکھنا انھیں سکھایا گیا ہے اور
چیزوں کو نہیں دیکھ سکتے۔ ہم میں سے ہر شخص ایسے منظر کو دیکھ سکتا ہے جو اس کو
ایک دفعہ دکھایا جا چکا ہے۔ اور جس کو دس ہزار میں سے ایک آدمی بھی خود نہیں
دیکھ سکتا۔ شاعری اور فنون لطیفہ میں بھی قبل اس کے کہ ہماری جمالیاتی فطرت لطف اندوز ہو
اس امر کی ضرورت ہوتی ہے کہ کوئی شخص ہم کو بتا دے کہ ہم کو کونسے پہلوؤں کو انتخاب

[1] حاشیہ کے اندر میں واقعات کے ایک اور مجموعہ کا حوالہ دیئے بغیر نہیں رہ سکتا جن کا لوٹمز نے اپنی
میڈیکانشے سائکالوجی صفحہ ۴۳۱ میں حوالہ دیا ہے۔ اگرچہ میں اس کی توجیہ یعنی آلہ حس کے تکان سے
مطمئن نہیں ہوں۔ خاموشی سے لیٹے ہوئے دیوار کے کاغذ پر غور کرتا ہوں اور دیکھتا ہوں
کہ بعض اوقات اشکال کی روش توجہ کو اپنی طرف منعطف کرتی ہے اور بعض اوقات زمین۔ ان
دونوں میں سے جس شئے کی طرف توجہ منعطف ہوتی وہ زیادہ واضح اور زیادہ قریب معلوم ہونے لگتی ہے

کرنا چاہیئے اور کونسے نتائج کو ہم بہ نظر استحسان دیکھ سکتے ہیں تب جاکر یہ ہوتا ہے کہ
ہماری جمالیاتی فطرت نشو ونما پا سکتی ہے اور غلط جذبے سے متاثر نہیں ہوتی۔ تعلیم
اطفال میں ایک مشق یہ بھی ہوتی ہے کہ بچوں سے کہا جاتا ہے کہ کسی ایسی معروف
شے میں جیسے کہ پھول یا مصنوعی پرندہ ہے جتنی خصوصیات دیکھ کر وہ بتا سکتے ہیں

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ - - - - - - یک رنگے اور کثیر الخطوط بچیکاری ہم کو کبھی ایسی معلوم
ہوتی ہے کہ گویا ایک خط کی بنی ہو۔ اور کبھی بہت سے ملے ہوئے خطوط کی بنی ہوئی معلوم ہوتی ہے،
اور اسمیں ہمارے ارادے کو کوئی دخل نہیں ہوتا۔ [یہ بات موری نمونوں میں بہت خوبصورتی کے ساتھ
معلوم ہوتی ہے لیکن شکل نمبر ۳۹ جیسا سادہ نقشہ بھی اس کو ظاہر کرتا ہے۔ اس میں ہم کو کبھی تو یہ
معلوم ہوتا ہے کہ دو بڑے مثلث ایک دوسرے پر رکھے ہوئے ہیں۔ بعض اوقات یہ ایک مسدس
معلوم ہوتا ہے جس کے پہلوؤں پر زاوے پھیلے ہوئے ہوں اور کبھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ چھ چھوٹے
چھوٹے مثلث سروں پر سے جڑے ہوئے ہیں۔] - - - - - اکثر ایسا ہوتا ہے کہ
جب ہم عالم خیال میں کسی تصویر کی طرف نظر جائے
ہوتے ہیں، تو اس کا کوئی خاص حصہ وضاحت
کے ساتھ روشن ہوجاتا ہے اگرچہ اس کی ابھری نوعیت
یا اس کے معنی سے اسطرح توجہ کے متہیج ہونے کی کوئی
وجہ نہیں معلوم ہوتی - - - - - جو شخص اونگنے
لگتا ہے اس کو ماحول کبھی روشن اور کبھی تاریک
معلوم ہوتا ہے۔ پاس والوں کی آواز کبھی تو بہت
دور سے آتی ہوئی معلوم ہوتی ہے اور بالکل کانوں
کے پاس۔ ان تغیرات کو ہر شخص نے محسوس کیا ہوگا،
میری رائے میں ان کی نہایت آسانی کے ساتھ توجیہ ہو سکتی
ہے۔ اسکی توجیہ یہ ہے کہ ہمارے تصوری مرکزوں کا توازن بہت ہی غیر مستقل ہوتا ہے، اور انکا قانون
ہی یہ کہ ہر وقت تغیر ہوتا ہے۔ ہم خطوط کے ایک سلسلے کو شے اور دوسرے کو پائیں خیال کرتے ہیں
فوراً ہی ہم پہلے سلسلے کو دیکھنے لگتے ہیں تعقلی تغیر کے لئے کوئی منطقی محرک ہونا ضروری نہیں ہے۔

شکل نمبر (۳۹)

بتائیں۔ وہ ان خصوصیات کا توجہٹ سے نام لینے دیتے ہیں جن کو وہ پہلے سے جانتے ہیں۔ مثلاً تیتیاں دم چونچ پاؤں مگر وہ گھنٹوں غور کرتے ہیں پھر بھی ان کو تھنوں یا نیچوں پروں کا امتیاز نہیں ہوتا۔ مختصر یہ کہ جن چیزوں کو ہم دیکھتے ہیں وہ وہ ہوتی ہیں جن کا پہلے سے ادراک ہوتا ہے جن پر گویا ہمارے لئے نشان لگا کر رکھ دیا جاتا ہے اور ان کے نشان ہمارے ذہن میں ثبت ہو جاتے ہیں۔ اگر ہمارے نشانات کا ذخیرہ ختم ہو جائے تو ذہنی طور پر ہم دنیا کے منجدھار میں بھٹک جائیں۔

پس عضوی تطابق تصوری تیاری یا ادراک پیشین کل توجہی افعال کے اندر ہوتا ہے۔ پروفیسر بینا پروفیسر ربٹ اور ان سے بھی زیادہ قابلیت کے ساتھ مسٹر ایم این لانگے ایک دلچسپ نظریہ کے موئد ہیں جو یہ کہتا ہے کہ خود تصوری تیاری عضلی تطابق کا نتیجہ ہوتی ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ عضلی تطابق کو تمام تر توجہی عمل کی اصل اساس کہہ سکتے ہیں۔ کم از کم ان مصنفوں کا نظریہ عملی طور پر تو اسی کے مساوی ہے اگرچہ پہلے دو مصنف اس کو بعینہ ان الفاظ میں بیان نہیں کرتے۔ اس کے ثبوت میں عقلی توجہ کے واقعات بیان کئے گئے ہیں جن کے ساتھ عضوی تطابق ہوتا ہے یا ایسی چیزوں کا ذکر کیا گیا ہے کہ جن کے متعلق فکر کرنے میں ہم کو کوئی نہ کوئی حرکت کرنی پڑتی ہے۔ مثلاً لانگے کہتے ہیں کہ جب میں ایک رنگین دائرے کے تمثل کی کوشش کرتا ہوں تو میں خود کو اپنی آنکھوں سے ایسی حرکت کرتا ہوا محسوس کرتا ہوں جس کے دائرہ مطابق ہوتا ہے اور پھر رنگ کا تمثل کرتا ہوں جو اس حرکت کے بعد ہوتا ہے۔

وہ کہتے ہیں کہ "متعلم ذرا دیر کے لئے اپنی آنکھیں بند کرلے اور کسی ممتد شے مثلاً پنسل کا خیال کرے۔ اس کو آسانی کے ساتھ یہ محسوس ہو جائیگا کہ وہ پہلے اپنی آنکھ کو خفیف سی حرکت دیتا ہے جو اس خط مستقیم کے مطابق ہوتی ہے، جس کا اسکو کمزور سا احساس اس وقت ہوتا ہے جب وہ پنسل کی سطح چھوتا ہے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ تغذیہ کے اتفاقات کے مطابق دماغی قطعات میں جلے ہوئے کاغذ کے شعلوں کی طرح ایک دوسرے انعکاسات پہونچ جانا کافی ہے۔ اونگ کی حالت میں جو تغیرات ہوتے ہیں ان کا اس سبب پر مبنی ہونا اور بھی ظاہر ہے۔

اسی طرح سے کسی آواز کا خیال کرتے وقت ہم اس کی جہت کی طرف متوجہ ہوتے ہیں
یا عضلی طور پر اسکی تال میل کا اعادہ کرتے ہیں یا اسکی نقل کے ادا کرنے کی کوشش کرتے ہیں؟
لیکن عضلی انقباضات کے متعلق یہ کہنا کہ یہ ہمارے فکر کے مستقل مستلازم
ہیں اور بات ہے۔ ہر لانگے کے ساتھ یہ کہنا کہ فکر محض عضلی انقباض سے ممکن ہوتا ہے
اور بات ہے۔ ممکن ہے کہ ایسا ہوتا ہو اور معروض فکر دو حصوں پر مشتمل ہوتا ہو جن میں سے
ایک کا حرکت کے ذریعہ سے ادراک ہوتا ہو، اور دوسرے کا نہ ہوتا ہو اور جس حصے
کا ادراک حرکت سے ہوتا ہو، وہ عادتہً یاد آجاتا ہو۔ اور ذہن میں حرکت کے عمل
میں آنے سے جم جاتا ہو، اور دوسرا حصہ محض ثانوی طور پر حرکت سے محض ایتلاف
رکھنے کی بنا پر بیدار ہو جاتا ہو، لیکن اگر سب لوگوں میں ایسا ہی ہوتا ہو (جس کے
متعلق مجھے شک ہے) تو یہ محض ایک عملی عادت ہوتی ہو گی جس کا لازمی ہونا ضروری
نہیں ہے۔ ارادے کے باب میں معلوم ہو گا کہ خود حرکات ان تمثالات کا نتیجہ ہوتی
ہیں جو ذہن کے سامنے آتی ہیں اور جو کبھی حرکت کرنے والے حصوں کے احساسات
کی ہوتی ہیں اور کبھی حرکت کے آنکھ کان وغیرہ پر نتیجہ کی ہوتی ہیں اور بعض
اوقات (اگر حرکت دراصل اضطراری یا جبلی ہو تو) اپنے فطری مہیج یا علت محرکہ
کی ہوتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس امر سے انکار کرنا کہ احساس کی کوئی کیفیت بھی
براہ راست تصور کی شکل میں پیدا ہو سکتی ہے، اور اس امر کا دعوٰی کرنا کہ صرف
تصورات حرکت ہی دوسرے تصورات کو ذہن میں پیدا کر سکتے ہیں، تمام وسیع تر اور
عمیق تر تمثیلات کے خلاف ہے۔

اس حد تک تو تطابق اور ادراک پیشین کے متعلق تھا۔ اس کے علاوہ صرف ایک
عمل اور ہوتا ہے، اور یہ غیر متعلق تصورات و حرکات کا ترک ہے۔ مگر یہ ارادی توجہ کی
خصوصیت معلوم ہوتی ہے، اور وسیع معنی میں توجہ کی خصوصیت معلوم نہیں ہوتی
اور اس کا خاص طور پر اس وقت ہم سے تعلق نہیں ہے محض اس حقیقی تعلق کو
دیکھتے ہوئے، جو ہمارا بیان ایک طرف تو توجہ اور تمثل میں اور دوسری طرف امتیاز و حافظہ میں
قائم کرتا ہے، دو عملی نتائج اخذ کئے لیتے ہیں، اور پھر نسبتہً نظری مسئلہ کی طرف بڑھ جاتے ہیں جو باقی ہے۔
عملی نتائج تعلیم سے متعلق ہیں۔ پہلی بات یہ ہے کہ ان بچوں کی توجہ کے

تو ہی کرنے کی کوشش کرنی چاہئے جو اس مضمون کی جس کی کہ ان کو تعلیم دی جا رہی ہے مطلق پروا نہ کرتے ہوں اور پڑھتے وقت ان کی عقل اپلے چن نے چلی جاتی ہو۔ ایسی صورت میں دلچسپی کسی ایسی شئے سے ماخوذ ہونی چاہئے جس کا معلم کام کے ساتھ ائتلاف قائم کر دیتا ہے۔ اگر اور کوئی خارجی شئے ذہن میں نہ آئے تو انعام کی رغبت اور سزا کے خوف ہی سے کام لینا چاہئے۔ پروفیسر ربٹ کہتے ہیں،

"ایک بچہ پڑھنے سے انکار کرتا ہے وہ اپنے ذہن کو حروف کی طرف متوجہ نہیں رکھ سکتا جو اس کے لئے کوئی دلچسپی نہیں رکھتے۔ مگر وہ ان تصویروں کو بہت شوق سے دیکھتا ہے، جو کتاب کے اندر رہیں وہ اپنے باپ سے پوچھتا ہے، کہ ان تصویروں کے کیا معنی ہیں۔ باپ جواب دیتا ہے کہ جب تم میں پڑھنے کی استعداد پیدا ہو جائے گی تو تم کو کتاب سے معلوم ہو گا۔ اس طرح چند بار سوال و جواب کے بعد بچہ مطمئن ہو جاتا ہے، اور پڑھنا شروع کرتا ہے۔ پہلے تو اس کی رفتار دھیمی ہوتی ہے۔ پھر رفتہ رفتہ عادت ترقی کرتی ہے۔ اور آخر کار اس سے اس سرگرمی کا اظہار ہوتا ہے جو پہلے دبی ہوئی تھی۔ اس واقعے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ توجہ ارادی کس طرح سے پیدا ہوتی ہے۔ خود پڑھنے کے اندر کوئی دلچسپی نہیں ہوتی لیکن دلچسپی کسی اور شئے سے مستعار لی جاتی ہے یہ کفایت کر جاتی ہے۔ بچہ گردش میں گرفتار ہو جاتا ہے اور پہلا قدم اٹھ جاتا ہے"۔

میں ایم بی پیرز سے ایک اور مثال نقل کرتا ہوں۔

"ایک شش سالہ بچہ جس کے ذہن کو پریشانی کی عادت تھی ایک روز پیانو پر خود بخود ایسا راگ بجانے کے لئے بیٹھا جو اسکی ماں کو بہت پسند تھا اسکی وہ گھنٹہ بھر مشق کرتا رہا۔ اسی بچہ کی عمر جب سات سال کی تھی تو وہ یہ دیکھ کر اسکا بھائی تعطیلات کے کام میں مصروف ہے اپنے باپ کی میز پر بیٹھ گیا۔ اس کی انّا نے پوچھا تم کیا کر رہے ہو؟ اس کا بیان ہے کہ میں اسکو اس طرح میز پر بیٹھے دیکھ کر کچھ متعجب سی ہو گئی تھی تو اس نے جواب دیا کہ میں جرمن زبان کا ایک صفحہ یاد کر رہا ہوں، یہ دلچسپ تو نہیں ہے مگر اماں جان کے لئے ایک تعجب خیز بات ہو گی"۔

یہاں بھی توجہ ارادی خود غرضانہ عطوفت کے جوڑ سے نہیں بلکہ ہمدردانہ عطوفت کے جوڑ سے پیدا ہوئی ہے جس طرح کہ پہلی مثال میں تھا۔ پیانو اور جرمن بطور خود توجہ کا باعث نہیں ہوتے مگر یہ کسی اور شے سے قوت مستعارہ لے کر اس کو برانگیختہ کرتے اور باقی رکھتے ہیں

دوسرے اس ذہنی انتشار کو لو جو ممکن ہے کہ بڑی عمر میں پڑھنے یا کسی تقریر کے سنتے وقت ہم کو پریشان کرے۔ اگر توجہ ذہنی طور پر حس کی نقل ہو تو محض آنکھ سے پڑھنے اور کان سے سننے کی عادت کا نہیں، بلکہ اپنے دیکھے ہوئے یا سنے ہوئے الفاظ کا خیال قائم کر لینے کی عادت کا یہ نتیجہ ہونا چاہیے کہ دیکھے ہوئے یا سنے ہوئے الفاظ کی طرف توجہ زیادہ ہو جائے۔ تجربہ سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ میں اپنے ذہن کو ایک گفتگو کے سنتے وقت اِدھر اُدھر بھٹکنے سے بچا سکتا ہوں اگر میں عقلی طور پر ان الفاظ کی صدائے بازگشت کو سن لوں اور میں دیکھتا ہوں کہ میرے شاگردوں میں سے بعض نے اس طریقہ کو اختیار کیا ہے اور ان کو اس سے فائدہ ہوا ہے

دوسرے یہ کہ جو معلم اپنی جماعت کے طلبہ کی توجہ کو مصروف رکھنا چاہتا ہو، اس کو چاہیے کہ جو نئی چیزیں وہ بیان کرنا چاہتا ہو ان کو ایسی چیزوں کے ساتھ مربوط کر کے پیش کرے جن کے ان کو ادراک پیشین ہیں۔ معروف اور قدیم بات پر بہت جلد توجہ ہوتی ہے اور یہ نئی باتوں کے ذہن میں جاگزیں ہونے کا معدہ یہ اصطلاح ہربارٹ ایک اور اک نام کا سبب ہوتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ہر جگہ یہ دریافت کرنے کی ضرورت ہوتی ہے کہ کس قسم کے ادراک تام سے کام لیا جائے نفسیات تو صرف عام اصول بیان کر سکتی ہے۔

توجہ ارادی نتیجہ ہے یا قوت ہے؟

چند صفحے پہلے جب میں نے کہا تھا تصوری اہتمام کا عنصر توجہ میں ایک دماغی خلیہ کے عمل سے پیدا ہوتا ہے تو میں نے یہ بھی کہا تھا کہ ممکن ہے یہ دوسرے دماغی خلیوں سے یا کسی روحانی قوت سے پیدا ہوتا ہو اور یہ تصفیہ نہ کیا تھا کہ ان میں کس شے سے ہوتا ہے یہ کس کا سوال نفسیات کے مرکزی اسرار میں سے ہے جس کے متعلق فلاسفہ میں اختلاف ہوتا ہے۔ جب ہم اس پر غور کرتے ہیں کہ توجہ کے انعطافات ہمارے

داخلی وجود کا مرکز ہوتے ہیں، جب ہم دیکھتے ہیں (جیسا کہ ارادے کے بیان میں معلوم ہوگا) کہ ارادہ محض توجہ ہی ہوتا ہے، جب ہم یہ یقین کرتے ہیں کہ فطرت کے مابین ہماری خودمختاری اس امر پر مبنی ہوتی ہے کہ ہم محض نتائج نہوں بلکہ علت بھی ہوں، ہم کو یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ یہ سوال کہ آیا توجہ میں اس قسم کی روحانی فعلیت کا حصول ہوتا ہے یا نہیں مابعد الطبیعیاتی مسئلہ بھی ہے اور نفسیاتی بھی اور اس کے حل پر، ہم جسقدر محنت کرسکتے ہیں ہم کو کرنی چاہئے حقیقت یہ ہے کہ یہ مسئلہ مابعد الطبیعیات کے لئے بنیادی ہے۔ یہی وہ قبضہ ہے جسکے بل پر ہماری تصویر عالم، مادیت جبریت و وحدت سے روحانیت آزادی اور کثرتیت تک آئے گی، ورنہ دوسری جانب۔

یہ میکانیکی نظریہ کی طرف لوٹتا ہے۔ اگر احساس کوئی جامد ساز ہے، تب تو اسمیں شک نہیں کہ ہوسکتا ہے کہ دماغی خلایا اور دماغی خلایا ہی عمل کرتے ہوں، اور کسی موضوع کی طرف کسی وقت جو ہم توجہ کرتے ہیں خواہ حسی تطابق کی صورت میں یا ادراک پیشین کی صورت میں یہ محض مادی قوانین کا پہلے سے متعین نتیجہ ہے اگر اسکے برعکس وہ احساس جو دماغی خلایا کی فعلیت کیساتھ ساتھ ہوتا ہے اس فعلیت پر حرکیاتی طور پر ردعمل کرتا ہے اور اس کا معاون یا مزاحم ہوتا ہے تو کم از کم توجہ ایک حد تک تو علت ہوتی ہے۔ اس سے لازمی طور پر یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ ردعمل اس معنی میں غیر متعین و آزاد ہو کہ اسکی مقدار اور جہت پہلے سے مقرر نہو۔ کیونکہ بہت ممکن ہے کہ یہ تمام امور پہلے سے متعین و مقرر ہوں۔ اگر ایسا ہوتا تو ہماری توجہ مادی طور پر متعین نہوتی۔ نہ یہ اس معنی کر کے آزاد ہوگی کہ یہ از خود ہے یا اس کے متعلق پہلے سے کوئی پیشین گوئی نہیں ہوسکتی۔ اس میں شک نہیں جس سوال کی اس وقت ہم کو تحقیق مدنظر ہے وہ نظری قسم کا ہے کیونکہ معروضی طور پر ہمارے پاس اس امر کی تحقیق کا کوئی ذریعہ نہیں ہے کہ آیا ہمارے احساسات ہمارے عصبی اعمال پر ردعمل کرتے ہیں یا نہیں۔ اور جو لوگ اس سوال کا کسی نہ کسی طرح جواب دیتے ہیں وہ عام تخیلات و قیاسات کی بنا پر جواب دیتے ہیں جو اور ذرائع سے حاصل ہوتے ہیں۔ محض تعقلات ہونے کی حیثیت سے توجہ کا نظریۂ علت اور نظریۂ معلول دونوں یکساں واضح ہیں اور جو شخص ان میں سے کسی ایک تعقل کے صحیح ہونے کا دعویٰ کرتا ہے وہ حکمی یا جزئی بنیادوں کی بنا پر نہیں بلکہ مابعد الطبیعیاتی یا کلی بنیادوں پر ایسا کرتا ہوگا

فوری حسی توجہ کے متعلق تو یہ ہے کہ کوئی شخص اس کو شکل سے معلول کے علاوہ کچھ اور کہہ سکتا ہے۔ ہمارا ارتقا ہی اس طرح سے ہوا ہے کہ ہم خاص ہیجوں پر خاص تطابقی اعمال سے رد عمل کرتے ہیں جس سے واضح ادراکات بھی ہوتے ہیں اور دوسری طرف داخلی فعلیت کے ایسے احساسات ہوتے ہیں جیسے کہ اوپر بیان ہو چکے ہیں۔ تطابق اور اس سے جو احساس ہوتا ہے وہی توجہ ہے۔ ہم اس کو خود صرف نہیں کرتے بلکہ معروض خود ہم سے کھینچ لیتا ہے۔ ابتدا معروض سے ہوتی ہے ذہن سے نہیں ہوتی۔

توجہ ماخوذ ان حالتوں میں جہاں کوئی ارادی سعی نہیں ہوتی نہایت ہی بیّن طور پر محض معلول معلوم ہوتی ہے۔ یہاں معروض ہی سے ابتدا ہوتی ہے لیکن اپنی کسی ذاتی دلچسپی کی بنا پر نہیں بلکہ اس بنا پر کہ یہ کسی اور دلچسپ شئے سے تعلق رکھتا ہے۔ اس کا داعی عمل دوسرے عمل سے تعلق رکھتا ہے جو یا تو ہیجان ہوتا ہے یا ہیجان پر مائل ہوتا ہے اور ہیجان میں شریک ہو جانے اور متہیج ہو جانے کا امکان اور اک پیشین پر مشتمل ہوتا ہے جس پر کہ توجہ مشتمل ہوتی ہے۔ اگر میری کسی موقع پر کوئی ہتک ہوئی ہے تو ممکن ہے کہ میں ہر وقت اس کے خیال میں مصروف نہ ہوں لیکن اس کا خیال اس قدر ہیجان پذیر رہتا ہے کہ جس مقام پر کہ یہ ہتک ہوئی تھی یا جس شخص نے ہتک کی تھی اسکا ذکر توجہ کو اپنی طرف منعطف کئے بغیر نہیں رہ سکتا اور کل واقعہ کا میرے ذہن کے اندر از سر نو تازہ ہو جانا لازمی ہے۔ جہاں اس قسم کی برانگیختگی ہوتی ہے وہاں عضوی تطابقات کا موجود ہونا لازمی ہے۔ اور تصورات عضلات کے اندر کسی نہ کسی حد تک توانائی پیدا کر دیتے ہوں گے۔ اس طرح سے اگر یہ تسلیم کر لیں کہ کوئی شے اس قدر دلچسپ ہے کہ خیال کو برانگیختہ کر کے اس کو اس شے کی طرف جما دے گی جو اس کے ساتھ وابستہ ہو تو غیر ارادی توجہ ماخوذ کے کل عمل کی توجیہ ہو جاتی ہے۔ یہ جمنا ہی توجہ ہے اور یہ اپنے ساتھ فعلیت کے جاری رہنے اور تسلیم کرنے ترقی دینے اور اختیار کرنے کا مبہم احساس رکھتا ہے جس وجہ سے ہم یہ محسوس کرتے ہیں کہ یہ فعلیت خود ہماری ہے۔

ہربارٹ نے جب اس قسم کا جس کا ہم ذکر کر رہے ہیں ادراکی توجہ نام رکھا تھا تو اسکے ذہن میں ذہن کے پہلے سے موجود مافیہ کا آنیوالے تصورات وارتسامات کو یہی

قوت پہونچاتا تھا۔ اب یہ بات ہماری سمجھ میں نہایت آسانی کے ساتھ آجاتی ہے کہ عاشق کی تھپتھپاہٹ کیونکر سنائی دیتی ہے یعنی اس کو ایسے عصبی مرکز ملتے ہیں جو اخراج کے لئے پہلے سے نیم تیار ہوتے ہیں۔ ہماری سمجھ میں یہ بات بھی آجاتی ہے کہ اپنے رفیق کی آواز اور شوروں میں ہم کیونکر سن سکتے ہیں حالانکہ یہ شور خارجی طور پر زیادہ شدید ہوتے ہیں مگر ان کی طرف کوئی توجہ نہیں ہوتی۔ ہر لفظ پر توجہ دوگونہ بیدار ہوتی ہے۔ ایک بار اس وقت جب بولنے والے کے ہونٹوں سے لفظ نکلتے ہیں اور دوسری بار اس سے بھی پہلے جب انتظاری اعمال سابقہ الفاظ سے نکل کر مبہم طور پر ان تمام اعمال کو تازہ کر دیتے ہیں جن کا موضوع سے تعلق ہوتا ہے۔ اس کے برعکس غیر متعلق شور صرف ایک بار توجہ کو بیدار کرتے ہیں۔ یہ غیر مسلسل ہوتے ہیں۔ اسکول کے ان لڑکوں کی حالت بھی اچھی طرح سے سمجھ میں آجاتی ہے جو معلم کیجانب اس وقت کے سوا توجہ نہیں کرتے جب وہ کوئی قصہ شروع کرتا ہے جونہی اس نے کوئی حکایت شروع کی کہ سب نے اپنے کان کھڑے کر لئے۔ حکایت کے الفاظ پر ہیجان اشیا کے ساتھ ائتلاف رکھتے ہیں جو ردعمل کرتی ہیں اور ان کو ذہن میں جما دیتی ہیں۔ اور الفاظ میں یہ بات نہیں ہوتی۔ یہی حال ادیب کا ہوتا ہے جس کی نظر صرف غلطی کی طرف جاتی ہے۔ ہربارٹ نے جو اور مثالیں دی ہیں ان کو صفحہ ۴۱۸ پر نقل کیا جا چکا ہے۔

جس حالت میں توجہ ارادی بھی ہوتی ہے اس میں بھی اس کا علت کے طور پر نہیں بلکہ معلول کے طور پر تخیل ہو سکتا ہے۔ یہ خیال کر سکتے ہیں کہ یہ عامل نہیں بلکہ نتیجہ ہے۔ جن اشیا کی طرف ہم توجہ کرتے ہیں وہ ہم تک خود اپنے قوانین سے آتی ہیں۔ توجہ کسی تصور کو پیدا نہیں کرتی۔ توجہ کرنے سے پہلے یہ ضروری ہے کہ تصور ذہن میں پہلے سے موجود ہو۔ توجہ ان چیزوں کو صرف قائم و باقی رکھتی ہے جو قوانین ائتلاف کے ذریعہ سے شعور کی روشنی میں آتی ہیں۔ مگر جس وقت ہم اس بات کو تسلیم کرتے ہیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ توجہ اور احساس توجہ کو اسی طرح سے باقی و قائم رکھنے کی ضرورت نہیں ہے جس طرح سے ان کو لانے کی ضرورت نہیں ہے۔ جو مؤتلفات ان کو لاتے ہیں وہ ان کو اس دلچسپی کی وجہ سے جس کو یہ ان میں پیدا کرتے ہیں باقی بھی رکھتے ہیں مختصر یہ کہ ممکن ہے ارادی و غیر ارادی توجہ دراصل ایک ہی ہو۔ یہ سچ ہے کہ جس حالتیں

تصورات بذات خود غیر پسندیدہ ہوتے ہیں اور ان کی طرف متوجہ ہونے میں بہت کوشش کرنی پڑتی ہے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سعی کو بار بار تازہ رکھنے کی جو کوشش کیجاتی ہے اسی کی بنا پر یہ توجہ کے سامنے جمے رہتے ہیں اور اسکا یہ لازمی نتیجہ ہوتا ہے کہ سعی کو اصل قوت خیال کرنے لگتے ہیں حقیقت یہ ہے کہ ہم صحیح معنی میں محض توجہ سے نہیں بلکہ توجہ کرنے کی سعی سے ایک قوت منسوب کرنے پر مائل ہوتے ہیں۔ ہم کو خیال ہوتا ہے کہ اگر چاہیں تو زیادہ سعی سے کام لیکر اس کو زیادہ کر سکتے ہیں۔ اور کوشش کی جو مقدار ہم صرف کرتے ہیں وہ ایسی نہیں معلوم ہوتی کہ تصورات اس کو مقرر کرتے ہیں جیسا اس حالت میں ضروری ہوتا اگر یہ نتیجہ ہوتی اور ایک روحانی قوت نہوتی۔ لیکن یہاں بھی واقعات کا میکانیکی طور پر تعقل ہو سکتا ہے اور سعی کو محض نتیجہ یا معلول خیال کر سکتے ہیں۔

سعی کا احساس صرف اس وقت ہوتا ہے جب ذہن کے اندر اغراض میں تصادم ہوتا ہے۔ ممکن ہے کہ تصور ا ہمارے لئے داخلی طور پر ہیجان خیز ہو اور تصوری کسی بعیدی چیز کے ائتلاف سے اپنی قوت اکتساب کرتا ہو۔ ممکن ہے کہ ا ہمارا محبوب ہو اور ی ہماری نجات اخروی کی کوئی شرط ہو۔ ان حالات میں اگر ہم کو ی کی طرف توجہ کرنے میں کامیابی ہوتی بھی ہے تو وہ کوشش سے ہوتی ہے۔ یہ تصوری طیاری یعنی ی کا ادراک مشین خود بخود جاری رہتی ہے۔ برخلاف اس کے ی کے لئے اس امر کی ضرورت ہوتی ہے کہ اسکو متواتر ارادی تقویت پہونچتی رہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ہم کو ارادی طور پر تقویت پہونچانے کا اس تدریجی لمحہ میں احساس ہو جب ا کا خیال ہمارے ذہن میں روشن و نمایاں طور پر آئے جر ثیاتی طور پر ممکن ہے اسکے صرف یہ معنی ہوں کہ ائتلافی اعمال جو ی کو غالب کرتے ہیں وہ درحقیقت قوی ہوتے ہیں اور اگر ا موجود نہوتا تو ای کی جانب ہماری توجہ میں کوئی مزاحم نہوتا اور یہ انفعالی ہوتی۔ لیکن جب تک ا موجود ہے اس وقت تک ان کی کچھ قوت ا کے متعلقہ اعمال کے دبانے میں بھی لازمی طور پر صرف ہوتی ہے۔ اس قسم کا دباؤ دماغی قوت کو ایک حد تک بیکار کر دیتا ہے جو بصورت دیگر فکر کی روانی کیلئے کام آتا ہے۔ لیکن خیال کے لئے جو شئے کم ہو جاتی ہے وہ احساس میں بدل جاتی ہے۔ جو اس مثال میں سعی و شواری اور دباؤ کا احساس ہوتا ہے۔ ہمارے چشمہ فکر کی حالت دریا کی سی ہوتی ہے۔ بہ حیثیت مجموعی اس میں

سہل وسادہ روانی رہتی ہے۔ اشیا کی روانی سنجیدگی کے ساتھ ہوتی ہے اور اصولاً توجہ کے لئے کسی قسم کی سعی کی ضرورت لاحق نہیں ہوتی۔ مگر کبھی رکاوٹ بھی پیش آتی ہے جس سے روانی میں خلل واقع ہوجاتا ہے اور گرداب بن جاتا ہے اور اشیا عارضی طور پر دوسری جانب حرکت کرنے لگتی ہیں۔ اگر حقیقی دریا میں احساس ہوتا تو اس کو ان گردابوں اور رکاوٹوں میں احساس سعی ہوا کرتا۔ یہ کہتا کہ میں یہاں زیادہ سے زیادہ مزاحمت کی جہت میں رواں ہوں بجائے اس کے کہ حسب معمول کم سے کم مزاحمت کی جہت میں رواں ہوتا جو چیز مجھ کو اس کام کے کرنے کے لایق بناتی ہے میری سعی ہوتی ہے۔ فی الحقیقت توسعی اس امر کی محض انفعالی علامت ہوگی کہ کام ہو رہا ہے۔ اس کل مدت میں عامل یا فاعل پانی کے بہاؤ کے خلاف ہوگا۔ اور وہ اس میں سے بعض کو اوپر کی طرف اس مقام پر جبراً لا تا رہیگا۔ اور اگرچہ عموماً کم سے کم مزاحمت کی جہت پیچھے کی طرف ہوتی ہے، مگر اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ یہ کبھی کبھی اوپر نہ آجائے۔ یہی حال ہماری توجہ کے ارادی افعال کا ہے۔ یہ آنی رکاوٹیں ہوتی ہیں جن کے ساتھ چشمہ کے بعض حصوں کا ایک خاص احساس ہوتا ہے لیکن باز رکھنے والی قوت بجائے خاص قسم کا احساس ہونے کے ممکن ہے محض وہ اعمال ہوں جن سے تصادم پیدا ہوتا ہے۔ احساس سعی ممکن ہے محض ایک ساز کی حیثیت رکھتا ہو اور کم و بیش زائد از ضرورت ہو جیسا کہ مسٹر بریڈلے کا خیال ہے اور اس کو نتیجے سے اسی طرح سے تعلق نہ ہو جس طرح کہ اس الم کو جو ہتوڑے کے انگلی پر پڑ جانے سے ہوتا ہے ہتوڑے کے وزن سے نہیں ہوتا۔ اس طرح سے یہ خیال کہ توجہ ایک اصلی استعداد ہے اور ایسی دوسری قوتوں کے علاوہ ایک قوت ہے جن کے دماغ و ذہن مرکز ہیں ممکن ہے کہ بالکل ایک وہم ہی ہو۔ ممکن ہے کہ توجہ کا بھی وہی حشر ہو جو گزشتہ زمانے میں اکثر ان قوتوں کا ہو چکا ہے جنکو لازمی اور ناگزیر سمجھا جاتا تھا اور بہت سے لفظی اوہام کی طرح سے اس کو بھی چھوڑنا پڑے۔ ممکن ہے یہ نفسیات کے لئے زائد از ضرورت ہو۔ اور شعور کے سامنے تصورات کو کھینچ کر لانے اور ان کو اس کے سامنے قائم کرنے کی کوئی ضرورت نہ ہو جب کہ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ وہ خود ایک دوسرے کو کھینچ کر وہاں لاتے اور قائم کرتے ہیں۔

میں نے معلولی نظریہ کو جہاں تک ممکن تھا شد و مد کے ساتھ بیان کیا ہے یہ واضح قوی اور مرتب تعقل ہے۔ اور اس قسم کے تعقلوں کی طرح سے اس امر کی قابلیت رکھتا ہے کہ خلاف ثبوت نہ ہونے کی صورت میں اس پر یقین کیا جائے

ممکن ہے کہ احساس سعی ایک جاذب ساز ہو، اور ایسا فعلی عنصر نہو جیساکہ یہ معلوم ہوتا ہے ایسے اختیارات اب تک نہیں ہوئے ہیں (بلکہ یہ کہہ سکتے ہیں ان کے ہونے کی کبھی توقع بھی نہیں) جن سے یہ معلوم ہو کہ یہ نتیجے کے اندر توانائی پیدا کر دیتا ہے۔ پس ہم اپنے دلوں سے فخر کے علاوہ اور تمام احساسات کو دور کر کے اور یہ سمجھ کر کہ ہم استرہ اکہیم صرف ایسی شے پر استعمال کر رہے ہیں جو ضرورت سے زیادہ بڑھ گئی ہے، توجہ کو ایک شیئے زائد قرار دے سکتے ہیں، اور اس کے علّی عمل کے خلاف قیاس آرائی کر سکتے ہیں۔

لیکن استرہ اکہیم اگرچہ بہت عمدہ اصول ہے، مگر قانون قدرت تو نہیں ہے۔ توجہ کے تمام تر اعمال میں ممکن ہے، قانون تہیج و ائتلاف لازمی اداکار ہوں اور ممکن ہے بہت سے اعمال کے لئے، انکی شراکت بلا امداد کے کافی ہو۔ اور اس پر بھی ممکن ہے کہ یہ بعض اوقات ایک عمدہ اداکار کے لئے پائین کا کام دیتے ہوں، جو اسی طرح سے ان کا جاذب ساز یا اتفاقی نتیجہ نہیں ہوتا جس طرح سے ہوریشو اور اوفیلیا کے لئے ہیملٹ نہیں ہے۔ اس قسم کا اداکار توجہ کرنے کی ارادی کوشش ہو گی بشرطیکہ یہ اصلی نفسی قوت ہو۔ میں کہتا ہوں کہ فطرت بعض اوقات اس قسم کی پیچیدگیوں میں مبتلا ہو جاتی ہے، اور یہ تعقل کہ اس مثال میں بھی اس نے خود کو پیچیدگی میں مبتلا کیا ہے، اسی قدر واضح ہے (اگرچہ از روئے منطق اتنا ملتبی بر کفایت نہیں) جس قدر کہ یہ ہے کہ وہ اس پیچیدگی میں مبتلا نہیں ہوتی ہے۔ اس دعوے کو صحیح ثابت کرنے کے لئے ہمیں اپنے سے یہ دریافت کرنا چاہیئے، اگر توجہ کی کوشش اصلی قوت نہو تو یہ کیا کام انجام دے گی۔

یہ ایسے لاتعداد تصورات کے اثر کو گہرا اور طویل کر دے گی جو بصورت دیگر زیادہ سرعت کے ساتھ مٹ جائیں گے۔ اس طرح سے جو وقفہ صرف ہو گا وہ ممکن ہے ایک سیکنڈ سے زیادہ نہو مگر بہت ممکن ہے کہ وہ سیکنڈ بہت ہی اہم ہو۔ کیونکہ ذہن میں تصورات کے متواتر اتار چڑھاؤ میں جہاں ان کے دو ائتلافی نظام تقریباً متوازن ہوتے ہیں، ایک لمحہ کی توجہ کی کمی و بیشی اس امر کا تصفیہ کر دیتی ہے کہ آیا ایک نظام غالب آ کر نشو و نما پائے گا یا دوسرا۔ جب اس کا نشو و نما ہو جائے تو ممکن ہے یہ ہم کو عمل پر آمادہ کر دے اور یہ عمل ہمارے نوشتۂ تقدیر کے لئے بمنزلہ مہر آخری کے ہو۔ ارادے کے باب کا مطالعہ کرتے وقت معلوم ہوگا کہ ارادی زندگی کا کل ڈراما کم و بیش اس مقدار توجہ پر مبنی ہوتا ہے جو مخالف محرکی تصورات سے ہو سکتی ہے

لیکن حقیقت کا کل احساس ہماری ارادی زندگی کی کل پیچیدگی اور ہیجان اس امر پر مبنی ہوتا ہے، کہ ان حالات کا لمحہ بہ لمحہ واقعتاً تصفیہ ہوتا ہے۔ اور یہ اس زنجیر کی محض کھڑکھڑاہٹ ہی نہیں ہے جو قرنوں پہلے بنی تھی۔ یہ مشاہدہ جو زندگی اور تاریخ کو اس قدر حوادث آمیز خروش کے ساتھ جھنجھناتا ہے ممکن ہے قریب محض ہی نہ ہو۔ جس طرح سے ہم میکانیکی نظریے کے حامی کے سامنے یہ تسلیم کئے لیتے ہیں کہ ممکن ہے یہ ایسی ہو، اس کو ہمارے سامنے یہ تسلیم کرنا چاہئے کہ ممکن ہے کہ ایسی نہ ہو۔ نتیجہ یہ ہے کہ دو امکانی تعقل ایک دوسرے کے مقابل ہیں اور کوئی ایسا واقعہ نہیں ہے جو قطعی طور پر ان کے مابین ثالث کا کام دے سکے۔

ان حالات میں یہی کیا جا سکتا ہے کہ اس مسئلے کو بحث کے لئے چھوڑ دیا جائے اور علم کی مزید روشنی کا انتظار کیا جائے۔ یا پھر انسان یہ کر سکتا ہے جو بہت سے فلسفی اذہان کرتے ہیں اور وہ یہ کہ اپنے عام فلسفہ سے طالب امداد ہوتا ہے۔ میکانیکی نظریہ پر جن لوگوں کو یقین ہے وہ بلا تامل ایسا ہی کرتے ہیں اور اگر اسی حق کو روحانیہ استعمال کریں تو ان کو اس پر کوئی اعتراض نہ ہونا چاہئے۔ میں اپنے آپ کو آخر الذکر فلاسفہ کے زمرے میں شمار کرتا ہوں مگر چونکہ روحانی فریق کا ساتھ دینے کے لئے جو میرے پاس دلائل ہیں وہ نفسیاتی نہیں بلکہ اخلاقیاتی ہیں۔ اس لئے ان کا نفسیات میں داخل کرنا مناسب نہیں معلوم ہوتا۔ یہاں پر نفسیات کا آخری لفظ اعتراف لاعلمی ہے کیونکہ اس میں جو قوتیں شریک ہیں وہ بلاشبہ اس قدر پیچیدہ اور لاتعداد ہیں کہ ان کا تفصیلی طور پر پتہ لگانا مشکل ہے۔ فی الحال اس غرور کو دیکھتے ہوئے جس سے انتہا درجہ کے مادی نظریات اپنے آپ کو حکمت کہنے کے مدعی ہیں یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس استدلال کو یاد دلایا جائے جس سے کہ توجہ کے معلولی نظریہ کی توثیق ہوتی ہے۔ یہ ایک تمثیلی استدلال ہے جو دریاؤں اضطراری افعال اور ایسے دیگر مادی مظاہر سے ماخوذ ہے جن میں کسی قسم کا شعور نہیں ہوتا اور اس کو ان مظاہر تک وسعت دی جاتی ہے جن میں شعور مظہر کا نہایت ہی اہم جزو ہوتا ہے یہ استدلالی کہتے ہیں کہ شعور سے کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ علم کے لئے یہ موجود ہی نہیں ہے۔ اس کا ہونا نہ ہونا برابر ہے۔ اس کا تم کو خیال ہی نہ کرنا چاہئے۔ ان سب کی

بیہودہ نوعیت ایسی ہے جس پر کسی قسم کی نکتہ چینی کی ضرورت نہیں۔ اس کے معنی
یہ ہیں کہ میکانکی نظریے کو کسی نہ کسی طرح صحیح ثابت کیا جائے۔ ایسی
نظریہ کے لئے ہم ایسے مظاہر سے استغراقی استدلال کرتے ہیں جو ان سے نہایت ہی
مخالف ہیں۔ اور یہ فرض کرتے ہیں کہ ایسی پیچیدگی جو فطرت نے پیدا کی ہے (یعنی
سعی اور احساس کی موجودگی) اس قابل نہیں کہ ہم اس کو حتمی طور پر تسلیم کریں۔ اس قسم
کا طرز عمل ممکن ہے کہ حکمت پر مبنی ہو مگر مجھے اس کے متعلق شک ہے مگر مابعد الطبیعیاتی
کے مقابلہ میں اس کو سنجیدگی کے ساتھ حکمی تو نہیں کہہ سکتے۔

توجہ پر تو پوری طرح سے بحث ہو چکی اب بے توجہی کے متعلق بھی کچھ کہہ دینا چاہئے۔
ہم گھڑی کی ٹک ٹک شہر کی سڑکوں کے غل یا مکان کے قریب چشمے کے
شور کی طرف متوجہ نہیں ہوتے۔ حتیٰ کہ کارخانے یا آہنی بھٹی کا سخت ہنگامہ بھی ایک
مدت کے بعد اس کے کارکنوں کے خیالات میں مخل انداز نہیں ہوتا۔ جب ہم پہلی بار
عینک استعمال کرتے ہیں خصوصاً جب کہ وہ خاص قسم کے انحنا کی ہوتی ہے تو
کھڑکیوں وغیرہ کا جو تیز عکس ان سے ہوتا ہے وہ ساحت نظر کے ساتھ مل کر بہت
پریشان کرتا ہے۔ چند ہی دن میں ہم ان کو بالکل نظر انداز کر دیتے ہیں۔ بہت ہی بصری تمثلات
ترمرے وغیرہ اگرچہ ہر وقت رہتے ہیں مگر ان کا مشکل علم ہوتا ہے۔ کپڑوں اور جوتوں کا
دباؤ قلب اور شریانوں کے ضربات تنفس بعض دیر پا جسمانی آلام ہمیشہ پاس رہنے والی
بوئیں یا خوشبوئیں منہ کے ذائقے وغیرہ ان دوسرے
حاسوں کے امثلہ ہیں جن سے اس امر کی تائید ہوتی ہے اگر کوئی
ذہنی مافیہ بہت ہی زیادہ غیر متغیر ہو تو پھر اس کا شعور
نہیں ہوتا۔

اسمیں شک نہیں کہ بے شعوری کا سبب محض آلات حس کا کند ہو جانا ہی نہیں ہے
اگر حس کوئی اہمیت رکھتی ہو تو ہم اس کی طرف خاص طرح سے ملتفت ہوتے ہیں۔ اور
ہم جب چاہیں قطعی طور پر حس کی جانب توجہ کو مبذول کر کے اس کی طرف متوجہ
ہو سکتے ہیں بشرطیکہ اس کی ایسی عادت نہ ہو گئی ہو کہ اسکی جانب بے توجہی ہماری خلقی
ساخت کا جزو بن گئی ہو جیسا کہ ترمروں کی صورت میں یا دوہری تمثالات

کی شکل میں ہوتا ہے۔ مگر ان حالتوں میں بھی مشاہدہ کی مضوعی شرائط اور صبر و تحمل سے ہم کو بہت جلد اس ارتسام پر جس کی ہم کو تلاش ہوتی ہے قدرت ہوجاتی ہے۔ پس بے توجہی ایسی عادت ہے جو محض حسی امکان سے بلند تر شرائط پر مبنی ہے۔

ہیلم ہولٹز نے بے توجہی کا ایک عام قانون وضع کیا ہے جس کا ہم کو امتیاز کے باب میں مطالعہ کرنا ہوگا۔ ہیلم ہولٹز کا قانون یہ ہے کہ ہم ان تمام ارتسامات کی طرف ملتفت نہیں ہوتے جو ہمارے اشیا کا امتیاز کرتے ہیں بہ حیثیت علامات کے بیکار ہوتے ہیں۔ زیادہ سے زیادہ اس قسم کے ارتسامات اپنے ساتھیوں کے ساتھ ملکر ایک مجموعی نتیجہ پیدا کردیتے ہیں۔ بالائی جزئی سرتیاں جو انسان کی آواز کو اور تمام آوازوں سے مختلف کرتی ہیں اس کو بہ حیثیت مجموعی بھی مختلف کرتی ہیں۔ ہم خود سرتیوں کو علیحدہ نہیں کرسکتے۔ بوئیں جو بعض چیزوں کو ذائقہ کا خاص جزو ہوتی ہیں مثلاً گوشت مچھلی پنیر شراب مکھن ہماری توجہ کے سامنے بو کی حیثیت سے نہیں آتیں مختلف عضلی اور لمسی احساسات جن سے بھیگے لچکدار سخت وغیرہ اوصاف کا ادراک ہوتا ہے ان کا علیحدہ علیحدہ امتیاز نہیں ہوتا اور یہ سب کچھ ہماری اس عادت کی بدولت ہے کہ ہم ان کی ظاہری نوعیت کو چھوڑ کر فوراً ان کے معنی میں آجاتے ہیں۔ انھوں نے ذہن کے اندر ایسے روابط پیدا کرلئے ہیں جن کو اب توڑنا ناممکن ہے یہ ایسے اعمال سے بالکل مختلف ہیں جو توجہ کے مبذول کرنے والے اعمال ہوسکتے ہیں۔ جو واقعات ہیلم ہولٹز کے ذہن میں ہیں ان میں صرف ہم ہی نہیں بلکہ ہمارے آبا و اجداد نے یہ عادتیں قائم کی ہیں۔ جن واقعات سے ہم نے آغاز کیا تھا گرنی کا پیپا ٹیلنگ کارخانہ کا شور جوتے کا دباؤ وغیرہ میں بے توجہی کی عادت نسبتہً حال میں پیدا ہوتی ہے۔ اور ان کی پیدائش کا طریقہ کم از کم افتراضی طور پر تو ایسا ہے جس کا پتہ لگایا جاسکتا۔

وہ ارتسامات جن کی عقل کو ضرورت نہیں ہوتی کیونکہ باقی شعور سے بے تعلق کردیے جاتے ہیں۔ اس سوال کا پروفیسر جی اے میولر نے قرین صحت جواب دیا ہے۔ اس کے بعد جو کچھ آتا ہے اس کا بیشتر حصہ انھیں کے بیان سے ماخوذ ہے۔ وہ اس واقعہ سے آغاز کرتے ہیں کہ ”

جب پہلی بار گرنی یا کارخانہ سے نکلتے ہیں جس کے اندر ہم اتنے عرصہ تک رہ چکے ہیں کہ اس کے شور کی عادت ہو گئی ہے تو ہم کو یہ محسوس ہوتا ہے کہ کسی معمولی شے کی کمی ہے۔ ہمارا مجموعی احساس زندگی اس سے مختلف ہوتا ہے جب ہم گرنی میں تھے۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ایک دوست مجھے لکھتے ہیں کہ میرے کمرے میں ایک گھنٹہ ہے جو بغیر کوک دیئے پورے چوبیس گھنٹے نہیں چلتا۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ یہ اکثر ٹھیر جاتا ہے۔ جونہیں یہ رک جاتا ہے میری توجہ اس کی جانب منعطف ہو جاتی ہے حالانکہ جب یہ چلتا رہتا ہے تو مجھے اس کا خیال تک نہیں ہوتا جب یہ شروع شروع میں رکنے لگا تو میری یہ کیفیت ہوا کرتی تھی کہ میں اچانک ایک ناقابل بیان بےچینی یا ایک قسم کا خلا محسوس کیا کرتا تھا اور یہ نہ کہہ سکتا تھا کہ معاملہ کیا ہے اور کچھ غور کرنے کے بعد مجھے معلوم ہوا کرتا کہ اس کا باعث یہ تھا کہ گھنٹہ چلتے چلتے رک گیا ہے۔

غیر محسوس مہیج کے رک جانے کا احساس ہو جانا ایک مشہور واقعہ ہے۔ گرجا میں عبادت کے وقت جو شخص سوتا رہتا ہے اس کا عبادت کے ختم پر بیدار ہونا یا گرنی والے کا گرنی کے رک جانے پر چونک پڑنا اسکی خاص مثالیں ہیں۔ اب (چونکہ ہر ارتسام جو نظام عصبی پر واقع ہوتا ہے وہ کہیں نہ کہیں تو لازماً پھیلتا ہوگا) میولر صاحب یہ کہتے ہیں کہ وہ ارتسامات جو ہم کو اس وقت ہوتے ہیں جب مراکز خیالی اور چیزوں میں مصروف ہوتے ہیں اور اسوجہ سے ممکن ہے کہ وہ ان میں داخل ہونے سے باز رہتے ہوں اور ادنی مراکز اخراج کی طرف بہہ جاتے ہوں۔ اور اس کے بعد وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر یہ عمل اکثر ہو تو اس طرح سے جو ذیلی راستہ پیدا ہوگا وہ اس قدر قابل نفوذ ہو جائے گا کہ ذہن میں کچھ ہی ہوتا رہے مگر یہ کارآمد ہو سکے۔ اکتابی بے توجہی جس کا یہ ذکر ہے اس میں مہیج ہمیشہ ابتداءً یہ مبہم باعث انتشار ہوا کرتا ہے اور اس کی جانب سے ذہن اسی وقت غافل ہو سکتا ہے جب اور چیزوں میں نہایت ہی شدت سے منہمک ہوتا ہے۔ رفتہ رفتہ اس کو شعور سے خارج رکھنا سہل ہو جاتا ہے اور آخرکار یہ خود بخود ہونے لگتا ہے

ذیلی راستے جو اس طرح سے خلل انداز مہیجات کو اپنی طرف کھینچ لینے کی عادت

پیدا کر لیتے ہیں۔ ان کا کسی یقین کے ساتھ تعین نہیں ہوسکتا۔ غالباً ان کا اختتام عضوی اعمال پر ہوتا ہے یا غیر معلوم عضوی انقباضات پر جن کی علت کو قطع کر کے جس وقت روک دیا جاتا ہے، تو ہم کو فوراً یہ احساس ہوتا ہے، کہ کوئی شے ہم سے کھو گئی ہے یا جیسا کہ میولر کے دوست کہتے ہیں خلا کا احساس ہوتا ہے۔

میولر صاحب کے خیال سے ایک اور خیال پیدا ہوتا ہے یہ ایک مشہور بات ہے کہ جو اشخاص اپنی توجہ ایک مشکل مضمون پر قائم رکھنے کی کوشش کرتے ہیں وہ اس میں مختلف بے معنی حرکات سے کام لیتے ہیں مثلاً کمرے میں ادھر ادھر ٹہلتے ہیں انگلیوں سے کسی شے کو بجاتے ہیں کنجیوں یا گھڑی کی زنجیر سے کھیلتے ہیں سر کھجاتے مونچھیں کھینچتے ہیں پاؤں زمین پر مارتے ہیں وغیرہ۔ سر والٹر اسکالٹ کے لڑکپن کا ایک واقعہ مشہور ہے کہ اس نے جماعت کے خلیفہ کے کوٹ کا ایک بٹن کاٹ ڈالا وہ اثنائے سبق میں اس کو انگلی سے مروڑنے کا خوگر تھا اور اس طرح خود خلیفہ بن گیا۔ بٹن کے نہ رہنے سے اس کے مالک کی قوت یادداشت بھی تشریف لے گئی ہمیں شک نہیں، کہ اس قسم کی فعلیت کا بہت کچھ حصہ مجتمع و مرکوز فکر کے اثنا میں جذبی ہیجان کے بہہ نکلنے پر مبنی ہوتا ہے۔ یہ ان عصبی تموجات کو بہا دیتا ہے جو اگر مراکز فکر میں جمع رہتے تو بہت زیادہ پریشانی و ابتری کا موجب ہوتے۔ مگر کیا یہ اسوقت کی غیر متعلق حسوں کے خارج ہونے کا بھی ذریعہ نہیں ہو سکتا۔ اور اس طرح توجہ کو اس کے داخلی فریضہ کی جانب زیادہ قطعی طور پر مبذول ہونے کا باعث نہیں ہوتا؟ عموماً ہر شخص اس قسم کی جداگانہ حرکت کا عادی ہوتا ہے، جو اسی سے مخصوص ہوتی ہے۔ اس طرح سے ایک ذیلی عصبی راستہ ہر وقت کھلا رہتا ہے جس سے فکر مجتمع کے وقت کام لیا جاتا ہے اور چونکہ یہ ایسا قانون معلوم ہوتا ہے جس پر اگر ہمیشہ نہیں تو اکثر عمل تو ضرور ہوتا ہے کہ اتفاقی ہیجانات ایسے راستوں سے خارج ہونے پر مائل ہوتے ہیں جن سے اس وقت اخراج ہوتا ہے اور دوسرے راستوں سے خارج نکر خارجی مداخلت سے محفوظ رہتے ہیں۔ ان عجیب و غریب حرکات کا یہ حقیقی اصول ہوتا ہے اور ہم کو یہ فرض کرنا چاہئے کہ حرکت کی ہر نوبت سے جو حسیں پیدا ہوتی ہیں خود وہ دوسری نوبت سے خارج ہو جاتی ہیں، اور عمل دوری کے باقی رکھنے میں معاون ہوتی ہیں۔ میں نے اس

خیال کو پیش کر دیا ہے اب یہ کام ارباب نظر کا ہے کہ دیکھیں اسکی کیا قدر و قیمت ہے خود حرکات میں جو توجہ کی پیہم سعی سے ربط پیدا ہوتا ہے وہ بلاشبہ ایک حقیقی اور حیرت انگیز واقعہ ہے ۔

تمت

صحت نامہ

اصول نفسیات جلد اوّل

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۱۹	۲۲	رم	نرم	۱۲۱	۱۳	حمہود	جمود
۴۹	۶	نصف کرے کی	نصف کرے کے	۱۲۲	۲۳	زمانہ	زمانہ میں ۔
۵۸	۱۶	تلفیت	تلفیف	۱۲۳	۱۷	حڑجانا	جڑجانا
۶۰	۱	نہاتیجل	ناتہنجل	۱۲۷	۱۳	اس راستہ	اس کا راستہ
۶۰	۸	حرکروں	مرکزوں	۱۴۰	۱۰	پروفیسرلوبان	پروفیسر بومان
۶۵	۸	مرلیص	مریض	۱۴۲	۱۴و۱۵	ٹھینیٹر	تھیٹر
۷۱	۴	ناہمینیجل	تاتہنجل	۱۴۸	۷	ا مطقاً	مطلقاً
۸۱	۲۲	نکال لے گئے	نکال لئے گئے	۱۵۵	۹	طور	طور پر
۸۲	۸	دیر تے	دوڑتے	۱۵۶	۱۱	مالعبد الطبیعاتی	مابعد الطبیعیاتی
۸۵	۱۴	پہچیں	پہنچیں	،،	۱۵	یہ تصوہی کرنا بھی	یہ تصور کرنا بھی
۹۶	۴	ناکامی تھا	ناکافی تھا	۱۵۸	۲۴	زبردست وجود	زبردست وجوہ
۹۶	۹	ملنستی بیہجانات	لمسی ہیجانات	۱۶۰	۱۶	بھینے	بہنے
۷	۳۱	ڈھلیکتے	ڈھکیلتے	۱۶۸	۴	یایا	پایا
۱۱۴	۳۰	کیونکر	کیونکہ	۱۷۸	۱۸	آگو	گو
۱۱۶	۱۴	اُمل	اٹل	۱۸۶	۱۱	ائتلاقیہ	ائتلافیہ

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱۸۷	۳	روحالیہ	روحانیہ	۲۹۷	۹	ما	یا
۱۹۶	۳	ملقی	خلقی	۳۰۰	۲۴	ال	اقل
״	۱۳	والے	والے ہیں	۳۰۹	۴	چند مغکر	چند مفکر
۱۹۸	۱۳	چیزوں	چیزوں کی	۳۱۵	۲۳	معز	مغز
۱۹۹	۲۱	نعیر	غیر	״	۲۴	غاعل	فاعل
״	۲۴	بضاعت	بضاعت کا	۳۱۶	۴	معز	مغز
״	۲۵	اوراور	اور	״	۱۹	معز	مغز
۲۰۱	۲۴	ہاشعور	باشعور	۳۱۷	۱	ذہن	ذہین
۲۲۳	۹	ان لئے	اس لئے	۳۷۰	۱۸	نغرتوں	نفرتوں
۲۲۵	۱۹	اغتیاری	اختیاری	۳۸۶	۲۵	انک	ایک
۲۲۸	۳	دراکات	ادراکات	۳۸۷	۲۰	مملول	مملوک
۲۴۰	۸	اغتیار	اختیار	۳۸۸	۴	سنوز	ہنوز
۲۴۳	۱۲	جبتبک	جبتک	״	۲۵	یا	یا
۲۴۴	۲۵	ذمن	ذہن	۳۹۳	۱۷	وافعات	واقعات
۲۵۵	۳	یہ	بہ	۳۹۷	۱۵	اعنقاد	اعتقاد
۲۵۶	۷	عام	عالم	۴۰۱	۸	متنعصبانہ	متعصبانہ
۲۷۱	۱۳	محلوظ	مخلوط	۴۳۳	۱۳	ہسٹبریا	ہسٹیریا
۲۷۲	۱۲	تعذیہ	تغذیہ	۴۳۴	۱۴	سیسکیاں	سسکیاں
۲۷۶	۱۷	نائٹرس اوکسائڈ	نائٹرس اوکسائڈ	۴۳۷	۲	اسس	اسس کا
״	۲۴	مغنی	معنی	۴۴۰	۱۳	بکقلم	یکقلم
۲۷۸	۱	یالی	پال	۴۴۳	۲۲	میں	میں نے
۲۸۵	۱۷	اوار	آواز	۴۵۷	۲۳	دلحسپی	دلچسپی
۲۹۰	۱	سمجھتاہو	سمجھتا ہوں	۴۷۷	۱۸	آنکہ	آنکھ

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴
۴۷۷	تحت شکل	-	شکل نمبر (۳۶)
۴۹۶	۲۵	ایک ہم سیکنڈ	ایک سیکنڈ
۵۰۸	۸	جبرت	جبریت
۵۱۳	۲۳	محل پر	عمل پر
۵۱۶	۲۲	کیونکو	کیونکر
۵۱۷	۱۳	سدار	بیدار
۵۱۸	۸	کنجمول	کنجیول
"	۹	والٹراسکالٹ	والٹراسکاٹ